محمد المصباحي*

مظاهر حضور الأندلس الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة

إن ما يميز النموذج الفلسفي الأندلسي هو انفتاحه على جميع العقلانيات: البرهانية والفقهية والتاريخية والعرفانية، بحكم طابعه الحواري والجدلي والساعي إلى إيجاد مجال مشترك بينها. ومع ذلك، كان بعض التيارات الثقافية في العالم العربي المعاصر يشعر بأن الاستئناس بالنموذج الأندلسي لا يكفي، إذ لا بد من الانفتاح على الزمن الحاضر. لم تكن العقلانية الأندلسية تكتفي بنور العقل وحده، أي بالنور الطبيعي الذي يضيء ذاتنا والعالم معًا، بل كانت منفتحة أيضًا على نور الإيمان والوجدان ونور التاريخ والعمران، وضرورة الاستفادة من تعدد الأنوار هو الدرس الذي نستخلصه من النموذج الأندلسي.

«ليست الأندلس أرضًا فتحناها ثم أضعناها، إنها رمز العقل الذي كثيرًا ما أهملناه وأسأنا معاملته فغادر أرضنا. إلّا أن العقل، لحسن الحظ، لا يحقِد على أحد. سيعود بيننا بمجرد ما نثوب إلى رشدنا ونعترف بأخطائنا»(١).

«ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرًا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلّا رشديًا»(٢).

مقدمة: الأندلس نموذج ثقافي مُلهِم

قدّمت الأندلس نموذجًا ثقافيًا كليًا شمل الفلسفة والعلوم الطبيعية والشرعية واللغوية والآداب والموسيقى والعمارة... إلخ. وشكّل هذا النموذج رمزًا للتسامح بين الديانات (المسيحية واليهودية والإسلام)، والتعايش بين اللغات (العربية واللاتينية والرومانسية (romance) والعبرية)،

* أستاذ الفلسفة والتعليم العالي في جامعة محمد الخامس.

(١) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

والتفاعل بين الإثنيات والثقافات المتباينة، في إطار الثقافة واللغة العربيتين. ولم يقتصر تأثير الثقافة الأندلسية على الثقافة العربية الحديثة، بل سبق أن امتد إلى الثقافة الأوروبية ابتداءً من القرن الثالث عشر(٣). وتعود جاذبية الثقافة الأندلسية، بالإضافة إلى ما سبق، إلى جِدّتها وتميُّزها الذي طبع جميع مجالات إبداعها بطابع الرقة والرشاقة، وإلى عقلانيتها وتسامحها وانفتاحها على الثقافات الأخرى.

شجعت هذه الخصوصية الاستثنائية بعض الدارسين على الكلام على «هوية ثقافية أندلسية» تتحدى بإشعاعها أسطورة بغداد المشرقية. وممّا يدل على تميز الثقافة الأندلسية أن دفاعها عن العقل والعقلانية لم ينطلق من علم الكلام، كما فعلت فرقة المعتزلة في المشرق، وإنما من الفلسفة وما يتصل بها من علوم طبيعية. وقد نوّه أحد الباحثين الإسبان في مجال تاريخ الفكر والفلسفة، هو ميغيل كروس إيرنانديس، بالطابع الاستثنائي للعبقرية الأندلسية واختلافها النوعي عن الثقافة العربية في المشرق(٤). وعلى الخط نفسه سار الباحث العربي محمد عابد الجابري، الذي جعل من التميز النوعي للثقافة الأندلسية - المغربية عن الثقافية المشرقية أطروحته المركزية، حيث رفعه إلى مرتبة القطيعة الإبيستيمولوجية والأيديولوجية الشاملة بينهما. هكذا صارت الأندلس تمثّل في نظره هوية فلسفية وثقافية تنفرد بمزايا العقلانية والواقعية والإنسية والديمقراطية، والحرص على حماية استقلال الفلسفة عن الدِّين بتجلياته الكلامية والصوفية، وعلى تطهير الفلسفة الأرسطية من الأثر الأفلاطوني المحدَث، في مقابل الهوية الثقافية المشرقية التي ارتبطت بالنزعة العرفانية (الغنوصية) والفيضية على مستوى نظريات الوجود والعقل والمعرفة، وبالتوفيق بين الحكمة والشريعة، وبالخلط بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف على المستوى الأيديولوجي، وبالجمع بين أفلاطون وأرسطو على مستوى الفلسفة.

يبدو أن هذا التنافس بين ثقافتي الأندلس والمشرق ليس أمرًا طارئًا على الثقافة العربية في الأزمنة الحديثة، بل نجد بعض مظاهره في الماضي. نذكر من بين ملامحه الانتقاد العنيف الذي وجّهه ابن رشد إلى ابن سينا وأبي حامد الغزالي بسبب إفساحهما المجال لتسرّب علم الكلام الأشعري والعرفان الصوفي إلى القول الفلسفي، وتسلل الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية. كما نجد لدى ابن عربي صدى لهذا الصراع، حيث نجده ينوه، في إحدى رسائله، بأسبقية المغرب وريادته بالنسبة إلى المشرق في مجال الولاية والتصوف. هكذا، لم تعد بضاعة الأندلس الثقافية هي نفسها بضاعة المشرق؛ إذ حتى لو حُق للصاحب بن عباد أن يطلق قولته المشهورة «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا» في

(٣) من المعلوم أن تأثير النموذج النهضوي الأندلسي في النهضة الأوروبية كان أكبر كثيرًا من تأثيره في النهضة العربية الحديثة، حيث استطاع أن يُساهم في بعث نهضات أوروبية تجريبية منذ القرن الثاني عشر في مجالات العلوم الطبيعية والطبية والصيدلية والفلسفية. فقد تعرفت أوروبا على أرسطو وأبوقراط وجالينوس وبطليموس من خلال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد والبطروجي... إلخ.

(4) Miguel Cruz Hernández, *Filosofía hispano-mulsulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Historia de la filosofía española, 2 vols. (Madrid: [s. n.], 1957), pp.40-42; *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Universidad. Textos; 28-29, 2 vols. (Madrid: Alianza Editorial, 1981), pp. 127-129, and *Averroes: un andalusí universal*, Distancia, I (Madrid: UNED, 1987).

مجال الأدب والتاريخ بصدد كتاب ابن عبد ربه **العقد الفريد**، فإنه لن يصح له ولا لغيره أن يردد القولة نفسها ليصف بها الكتابات الفلسفية والعلمية والموسيقية الأندلسية؛ فبضاعة الأندلس الثقافية ابتعدت كثيرًا عن بضاعة المشرق، ولم يعد من الممكن القول بتبعيتها للمشرق شكلًا ومضمونًا. بل إننا نجد أن الثقافة الأندلسية في الأزمنة العربية الحديثة تشكّل مصدر إلهام للإقدام على بناء نهضة ثقافية جديدة.

يتخذ تأثير نموذج الأندلس الثقافي في العالم العربي اليوم صورًا متعددة ومتباينة، لأن من يمثّله من الفلاسفة والمتصوفة والمفكرين، كابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون وابن سبعين وابن عربي وابن خلدون (بالولاء)... إلخ، متعددون في مشاربهم، ومختلفون في تحليلاتهم ورؤاهم إلى العالم. بيد أن هذا التعدد لا ينفي أن النموذج الأندلسي واحد في ذاته، لأن رموزه من أهل النظر يكادون يتفقون في القول بصيغ متعددة بأن «طبيعة العقل مستولية على الكل»[٥]، سواء أكان طبيعة أم قولًا أم شريعة، ومنفتحة على ثقافات الآخر وعلومه. كما أن رموز النموذج الثقافي الأندلسي من أهل الكشف يُجمعون على أن طبيعة الواحد سارية في الكل.

وجد المثقفون العرب المحْدثون في النموذج الثقافي الأندلسي برنامجًا متكاملًا للتجديد الثقافي والإصلاح السياسي والنهضة الاجتماعية، حيث تشكّل قوام هذا البرنامج بالعقلانية على صعيد المعرفة النظرية، والحرية والاختلاف على صعيد الممارسة السياسية، والانفتاح والتسامح والاتصال بين الشريعة والحكمة على الصعيد الثقافي والأيديولوجي. وقد استحضرت جميع التيارات الثقافية والأيديولوجية العربية، اليسارية والليبرالية والقومية والإسلامية الإصلاحية، استعارة أو أسطورة الأندلس بطريقتها الخاصة لتعبئة الشعوب كي تتبنّى قيم الحداثة الثقافية باعتبارها السبيل الوحيد للخروج من مأزق التأخر الثقافي والتاريخي.

لم يعد رمز الأندلس مثار تنويه جغرافي أو بيولوجي كما كان لدى ابن رشد في كتبه الطبية والمنطقية[٦]، أو حنينًا إلى تجربة ثقافية وعلمية وحضارية فذة أُجهضت في زمن باكر، بل أضحت الأندلس رمزًا لاستنهاض الهمم للخروج من انحطاط القرون الوسطى المتأخرة (ابتداء من القرن الثالث عشر)، ولإثبات وجود بذور لقيم الحداثة الثقافية في الحضارة العربية الإسلامية تسمح للإنسان العربي بالشراكة في تطوير الحداثة وإخراجها من مآزقها.

إننا لن نتكلم على صور حضور «أسطورة الأندلس» في الثقافة العربية الحديثة بعامة، وإنما سنحصر كلامنا في رصد بعض مظاهر تأثير العطاء الفلسفي للأندلس فيها، وذلك من خلال بعض الأفكار الطريفة التي ابتكرها فلاسفة الأندلس، كابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن عربي، وابن خلدون (التونسي الذي نشأ وترعرع على الحدود الشرقية للأندلس الكبرى)، على أننا سنركز على ابن رشد، الذي حظي بالاهتمام وبالتأثير الأكبر في الثقافة العربية المعاصرة.

---

(٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص ٤٥١.
(٦) عن تنويه ابن رشد بموقع الأندلس الجغرافي بقوله: «وبلادنا هذه هي في الحر والبرد متوسطة بين بلاد جالينوس وبلاد الرازي». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق وتعليق سعيد شيبان وعمار طالبي؛ مراجعة أبو شادي الروبي؛ تصدير إبراهيم بيومي مدكور (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٩)، ص ٣٦٥.

فكرة تدبير المتوحد: ابن باجة وابن طفيل

أثّر ابن باجة (١٠٩٥ ـ ١١٣٨) في الثقافة العربية المعاصرة من خلال جرأته في إعلان إنشاء «قول جديد» سمّاه «تدبير المتوحد»، الذي هو علم تدبير علاقة الفيلسوف المتوحد بالمدينة تدبيرًا متحررًا من الإكراهات الاجتماعية والأيديولوجية والسياسية، بل حتى من الانتماء إلى الوطن.

المسألة التي كانت تشغل بال ابن باجة هي تحديد ذات المتوحد؛ فهو انتهى إلى ما يشبه الكوجيتو الديكارتي عندما اعتبر أن **العقل**، من حيث هو فعل، هو **ذاته وحقيقته**. وحينما ذهب إلى أن «تصوّر الإنسان ذاتَه» أشرف العلوم جميعًا وأجلّها مرتبة، خصوصًا إذا أُدركت مباشرة بلا وساطة الحس والمفاهيم[٧]. غير أن نزعة ابن باجة الفردية أفضت به إلى النظر إلى المتوحد وكأنه ليس مدنيًا بالطبع، بسبب رفضه أي توافق بينه وبين محيطه المدني، غيرة منه على حريته الفردية من أي تدخّل اجتماعي أو سياسي في تفكيره ورياضته الروحية. وقد أثمرت هذه النزعة التوحدية ما يشبه المواطَنة العلمية، أو المواطَنة العالمية، أي الانتماء لا إلى وطن السياسة الضيق، وإنما إلى وطن العلم والفلسفة الفسيح والمتحرر من قيود المكان والزمان.

أثارت الفكرتان، فكرة الذات العاقلة والذات المتوحدة، ردود أفعال ثقافية متنوعة في العالم العربي بين منوِّه بها ومعارض لها؛ فعبد الله العروي، مثلًا، أعرب عمّا يشبه التنديد بفكرة «تدبير المتوحد» باعتبارها دعوة إلى التخلي عن الفعل والتغيير وعن الاهتمام بالزمن والتاريخ والآخر، وتحريضًا على الاستقالة من واجب الإصلاح. هكذا نجده يتساءل: «ماذا يحصل عندما نطلّق الزمن والتاريخ والعمل الهادف وما يرتبط بكل هذا؟ نعود إلى النفس، ننفصل عن الزمن، نتجرد، نتوحد... هذه مفردات من قاموس الحكمة، أكانت فلسفة إلهية أو تصوفًا ربانيًا. يتكلم ابن باجة عن تدبير المتوحد. التدبير عمل وإنجاز، لكن بهدف سعادة الفرد المنعزل، الذي لم يعد يهتم بما وبمَن حوله. لا يتطلع إلى تغيير أي شيء من الدنيا وترك آثار باقية. لا غرابة أن يصاحب هذا الموقف منطقًا غير الذي يلجأ إليه محلل الإنجازات التاريخية. يقرر الحكيم الانفصال عن الزمن، التاريخ، المجتمع، ماذا يهمه من أمر ‹الخارج› البراني؟ كل ما يهمه هو الوعي الجواني»[٨].

في مقابل ذلك، قرأ الجابري كتاب **تدبير المتوحد** بطريقة إيجابية حوّلت إبستيمولوجية ابن باجة وتدبيره السياسي إلى أيديولوجيا ذات ملامح علمية «علمانية»[٩]؛ علمية لأنه «مارس... التأليف

---

(٧) التقى في تعريفه هذا للإنسان بفيلسوف أندلسي آخر هو السِّيد البطليوسي (٤٤٤ ـ ٥٢١هـ/١٠٥٢ ـ ١١٢٧م) الذي قال إن «**منتهى علم الإنسان هو منتهى ذاته**». انظر: أبو محمد عبد الله البطليوسي، **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، قدم له عبد الرحمن اليافي؛ اعتنى به محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٦٢. لكن إذا كان العلم بالذات هو العلم بالموضوع، كما سيقول ابن رشد، فإن فيلسوفا أندلسيًا آخر هو ابن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) سيركز في تعريفه للإنسان على فعل التعقل لا على موضوعه، حينما قال إن «**كل عقل، فعلُه هو ذاته**». انظر: أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسن آتاي (بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص ١٦٨. ط ٦ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٧٤.

(٨) عبد الله العروي، حوار في: **النهضة**، العدد ٨ (٢٠١٤)، ص ٢٣.

(٩) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، م.م.، ص ١٧٤.

الفلسفي متحررًا ليس فقط من القيود السياسية... بل أيضًا... من القيود الثقافية التي عانت منها الفلسفة في المشرق منذ ظهورها فيه... نقصد بذلك القيود (أو العوائق) الإبيستيمولوجية التي أورثها إياها علم الكلام من جهة، والأساس الغنوصي (للصيغة المشرقية) للأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى»[10]، و«علمانية» لأنه أقدم على التحرر من «شاغل (التوفيق) بين الدِّين والفلسفة»، فمارس «الفلسفة كفلسفة ليس غير»[11]. وبدلًا من انشغاله، هو وفلاسفة وعلماء الأندلس، بإشكالية التوفيق بين الدِّين والفلسفة، انشغل بـ«تحقيق التوافق والانسجام بين التصورات الفلكية الرياضية والتصورات الكوسمولوجية، أي بين العلم والفلسفة، في غيبة عن أي إشكالية لاهوتية»[12]. وقد بدا ابن باجة في نظر الجابري، على الرغم من نزعته التوحيدية، «أبعد ما يكون عن (هواجس) و(مجاهدات) الصوفية، و(خيالات) الفلاسفة (المشرقيين) - أو الإشراقيين - الذين أسسوا مذاهبهم على فكرة الفيض»[13]. بل إنه يذهب في تأويله الإيجابي لتدبير المتوحد إلى حد اعتبار أن اتصال الإنسان بالعقل الفعال «يحصل بكيفية (**جماعية**) وأنه **به تكمل المدينة**... فنكون أمام **تطابق بين العقل المستفاد والمدينة الكاملة!**»[14]، أي إن «العقل المستفاد نفسه هو (العقل الجماعي) الواحد، الكلي، الذي يتحقق في المدينة الكاملة وبواسطتها!»[15].

أمّا قصة **حي ابن يقظان** لابن طفيل (١١١٠ - ١١٨٥)، وهي، بجهة ما، إخراج قصصي لكتاب ابن باجة **تدبير المتوحد**، فقد شكّلت مصدر إلهام للثقافة العربية المعاصرة. انطلقت هذه القصة ممّا انتهى إليه **تدبير المتوحد**، أي من متوحد عارٍ من كل متطلبات الهوية الثقافية والدينية والاجتماعية، ومع ذلك استطاع بموارده الذاتية أن يصل إلى المعارف نفسها التي تلقّاها المجتمع من الشريعة، مع فرق واحد هو أن بطل القصة حاول إصلاح المدينة بتحالف مع رئيسها، وفشل بسبب تحالف الجمهور مع الفقهاء، في حين لا يهم متوحد ابن باجة إصلاح المدينة لأنه لا يعمل إلّا لحساب ذاته، ولأنه ينتمي إلى مواطَنة عالمية تضم أقرانه من المتوحدين.

البحث عن الذات هو نفسه الذي حرك حي بن يقظان نحو طلب معرفة العالم الطبيعي والعالم ما بعد الطبيعي. وبعد محاولتين للاقتراب من حقيقة ذاته كجسم أو كقوة في جسم، اهتدى أخيرًا إلى أن العقل هو ذاته الحقيقية، لأنه أدرك بفضل العقل مبدأ المبادئ: الله. ومع ذلك، لم يقنع بهذه الذات، لكونها تدرك المبدأ الأول عبر الأسماء والتصورات والمفاهيم، وليس مباشرة، ولكون ذات المدرِك تبقى حاضرة في أثناء إدراك المبدأ الأول، فواصل رياضاته الروحية ومجاهداته النفسية إلى أن اكتشف

---

(١٠) ويضيف: «إن التحرر من علم الكلام في الأندلس حرر الخطاب الفلسفي الذي أنتجه ابن باجة من إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدِّين والفلسفة، كما التحرر من 'الصيغة المشرقية' للأفلاطونية المحدثة حرر نفس الخطاب من توظيف العلم في دمج الدِّين في الفلسفة والفلسفة في الدِّين... ليعود العلم كما كان مع أرسطو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص، ٢٠١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

في نفسه «قوة» غامضة لا هوية ولا اسم لها، قادرة على «مشاهدة ذوقية» مباشرة للمبدأ الأول، وخالية من أي مزاحمة من لدن الذات المشاهِدة. غير أن تحقق هذه المشاهدة يقتضي فناء الذات، وحتى فناء المشاهدَة نفسها. هكذا انتهت مسيرة البحث عن الذات إلى فنائها في المبدأ الأول.

لم تحظ هذه القصة الطريفة بعناية كبيرة من لدن المتفلسفين العرب لإضاءة الواقع الثقافي، وذلك بسبب طغيان ثقافة الالتزام حيال المدينة. ومع ذلك، نجد أن الجابري يقدّم، كعادته، تأويلًا أيديولوجيًا مفاجئًا لها يدّعي أن «الإطار الذي وضعها [أي قصة **حي بن يقظان**] فيه ابن طفيل هو نفسه الإطار الذي تحرك فيه ابن رشد، نعني بذلك فصل الدِّين عن الفلسفة»[١٦]، وهي «إشارة واضحة من طرف ابن طفيل إلى كون ابن سينا أراد في ‹الحكمة المشرقية› أن يدمج الدِّين في الفلسفة وتشييد فلسفة دينية أو دين فلسفي»[١٧]، وهو ما يعني أن الغاية من قصة **حي ابن يقظان** هي الترويج لدولة علمانية، بدليل أن محاولة حي لتقريب الحكمة من الشريعة كان مآلها الفشل، الأمر الذي جعله يعود للعيش وحيدًا في جزيرته من جديد.

كما نجد لدى العروي إشارتين شاردتين، إحداهما نوّهت بفكرة أسبقية العقل والتاريخ على الشريعة، وبفكرة عدم تغطية الشريعة البشريةَ كلها، وهما فكرتان تزعجان علماء الكلام[١٨]. أمّا الإشارة الثانية، فجاءت على شكل تنديد بالنشاط الذهني الذي يستحضر التراث كلما وجد المرء تشابهًا بينه وبين ما يقرأه عند المحدثين من الأوروبيين، كأن «يقرأ تخيل [جان جان روسو] فردًا يعيش وحيدًا في جزيرة منعزلة، فيسترجع حالًا ابن طفيل وقصة **حي بن يقظان**»[١٩]. وهو يندد بهذا النشاط الذهني لأنه مضر ويقود صاحبه إلى «تسطيح وابتذال للنص المقروء»، وإلى إغفال «أن المَنظَر قد يكون واحدًا لكن المنظور مختلف»[٢٠].

ابن رشد باعتباره رمزًا لحضور النموذج الأندلسي في الثقافة العربية الحديثة

عودة ابن رشد إلى العالم العربي بقوة هي في حقيقة الأمر استحضاره، باعتباره ممثِّلًا قويًا للنموذج الأندلسي ذي الإيحاءات الثقافية المتناقضة. وقبل أن يهتم العالم العربي به، نشير إلى أنه جرى الاهتمام به بكثافة في الغرب في لحظات حداثية مختلفة، وانطلاقًا من انتماءات وغايات متضاربة منذ مونك (Munk) ورينان (E. Renan) وجوتييه (L. Gauthier) وألونسو (A. Alonso) إلى ليون

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(١٨) يقول العروي: «يقترح ابن رشد، بعد ابن طفيل، تجربة ذهنية، يقول: لنتصور إنسانًا متوحدًا ولنرَ ماذا يستطيع، بمحض قوانين الطبيعة، أن يكتشف؟ هذا تخيل لكنه لا يصادم الواقع التاريخي. أوَليس هناك تاريخ طويل سابق على الوحي؟ أوَلا توجد إنسانية لم تصلها الدعوة؟ هذه هي النقطة التي تُزعج المتكلم. يحتاج إلى محو التاريخ، أو اختزاله، حتى تصبح التجربة المقترحة لعبة تافهة». انظر: عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٢، هامش ١٦.
(١٩) عبد الله العروي، تقديم، في: جان ـ جاك روسو، **دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا**، نقله إلى العربية عبد الله العروي (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ١٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

برنشفيك (Brunschvicg) وإيرنانديس وغوميس نوغاليس (G. Nogales) وألفرد إيفري (A. L. Ivry) وتشارلز باتروورث (Ch. E. Butterworth) وجيرار إندرس (G. Endress) وألان دي ليبرا (A. De Libera) وبويج مونتادا (J. Puig Montada)... إلخ. ولذلك تعددت صور ابن رشد واختلفت في الثقافة الغربية الحديثة؛ فهناك من اعتبره أندلسيًا خُلق من أجل أوروبا فقط (دي مينديزابال)(٢١)، وهناك من سيتردد بين وصفه بأنه كان ذا نزعة إسبانية، وبأنه كان أندلسيًا كونيًا (إيرنانديس)(٢٢)، وهناك من سيربطه بتقليد غربي سمّاه الرشدية اللاتينية أو العبرية (رينان)(٢٣)، وهناك من سيربطه بأرسطو(٢٤)، وهناك من سيعتبره عقلانيًا مرموقًا في الإسلام (R. Arnaldez)(٢٥)، بينما اكتفى بعضهم بربطه بزمانه، الزمن الموحدي، زمن القرن الثاني عشر(٢٦).

أمّا في العالم العربي، فبدأ الاهتمام بفيلسوف قرطبة منذ أواسط القرن التاسع عشر، وصار يتوسع ويتعمق سنة بعد أخرى، حيث تشكلت اتجاهات عدة حول تأويل فكره وقراءتها، تمخضت عنها صور متباينة لتأثيره الثقافي في لحظات نهضوية وحداثية مختلفة (النهضة، الثورة، انتكاسة ١٩٦٧، انتشار السلفية والأصولية)، ومن مواقع ثقافية ومذهبية وعلمية وأيديولوجية وسياسية متباينة: ليبرالية وتنويرية وعلمانية وماركسية وسلفية إسلامية متنورة وسلفية إسلامية متشددة... إلخ. ورغبة في الاختصار، نورد في ما يلي ثلاث صور للتأثير الثقافي الذي مارسه ابن رشد على الثقافة العربية الحديثة، هي العقلانية المحضة والعقلانية الدينية وحدود العقلانية الرشدية.

العقلانية المحضة

دشن فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) عودة ابن رشد إلى العالم العربي، باعتباره تجسيدًا قويًا للنموذج الأندلسي الذي يوصف في الغالب بالعقلانية والعلمانية والتسامح والانفتاح على الآخر. ويرجع تعلّق فرح أنطون بفكر أبي الوليد إلى إيمانه بأن العودة إلى العقل هي مفتاح تحقيق النهضة، بعدما كان العداء له هو السبب في انحطاط الإنسان العربي الثقافي. واستقطب هذا التيار التنويري عددًا

(٢١) في مطلع السبعينيات من القرن العشرين نجد أحد الكتّاب الإسبان، وهو دي مينديزابال (Rafael de Mendizábal Allende)، يُعنون أحد كتبه بـ ابن رشد: **أندلسي من أجل أوروبا**: Rafael de Mendizábal Allende, *Averroes, un andaluz para Europa* Madrid, [Consejo Superior de Investigaciones Científicas], I.D.E.A., 1971)).

(٢٢) انظر الهامش رقم ٣.

(23) Ernest Renan, *Oeuvres complètes de Ernest Renan, Tome III*, éd. définitive établie par Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1949), et *Ibn Rushd in the Western Tradition: Textes and studies I*, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin; in Collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert and Eckhard Neubauer, 4 vols. (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999).

(24) Gerhard Endress, Jan A. Aertsen and Klaus Braun, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198): Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996*, Islamic Philosophy, Theology, and Science; 31 (Leiden; Boston: Brill, 1999).

(25) Roger Arnaldez, *Averroès: Un Rationaliste en Islam*, Nadir (Paris: Balland, 1998).

(26) Ahmad Hasnawi, ed., *La Lumière de l'intellect: La Pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps: Actes du 4e Colloque international de la SIHSPAI, Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques, Cordoue, 9-12 décembre 1998*, préface de Roshdi Rashed, Ancient and classical sciences and philosophy (Leuven; [Paris]: Peeters, 2011).

كبيرًا من المفكرين والباحثين، من بينهم زكي نجيب محمود (١٩٠٢ ـ ١٩٩٣) وعاطف العراقي (١٩٣٥ ـ ٢٠١٢) ومراد وهبة وماجد فخري وزينب الخضري وعبد المجيد الغنوش وجمال الدين العلوي... إلخ.

وكانت العقلانية لدى هذا الخط التنويري والعلماني تعني رزمة من المطالب والمعاني الأساسية، من بينها **إبراز الطابع العقلاني والعلمي** لتفكير ابن رشد على حساب اجتهاداته الكلامية (اللاهوتية) والفقهية. ولذلك اعتبر هذا التيار أنه ينبغي استخلاص موقفه الحقيقي من شروح ابن رشد على أرسطو، لا من أعماله الفقهية والكلامية وشبه الكلامية (**فصل المقال** و**مناهج الأدلة** و**تهافت التهافت** و**بداية المجتهد** و**تلخيص المستصفى**) التي لا تمثل سوى موقفه الذي يداري به التيار المحافظ في زمنه ليتّقي كيده. ولعل هذه الحيثية هي التي حدت بعبد الله العروي إلى القول عن الإنسان المتوحد بأنه هو من «يستطيع، بمحض قوانين الطبيعة، أن يكتشف» ما أتى به الوحي. وقد بلغت حماسة أحد المثقفين العرب في الدفاع عن عقلانية ابن رشد درجة أنه اعتبرها صادرة عن **نزعة برهانية وأكسيومية** صارمة؛ فالجابري وصف عقلانية فيلسوف قرطبة بأنها «نزعة تصدر عن روح نقدية علمية وتنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الأكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل الذي تنتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله»[(٢٧)]. وقد تجلت هذه النزعة الكلية الجامعة في حرص ابن رشد على «تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات، فينقل تلك من ‹الرأي› إلى اليقين، ويرتفع بهذه من الظن إلى القطع»[(٢٨)]، مع مراعاة «كلّ حسب مبادئه وأصوله»[(٢٩)]. هكذا نجده يبني المعقولية في مجال النقليات على فكرة «قصد الشارع»، بينما يؤسسها في مجال العقليات على فكرة «الأسباب الطبيعية»[(٣٠)]. وكانت غاية الجابري من هذه المبالغات حث الثقافة العربية المعاصرة على التحلي من جديد بالنزعة البرهانية الأكسيومية الرشدية، كي تهيئ نفسها للانخراط في مجرى الثقافة الحداثية.

من مظاهر عقلانية ابن رشد التي اهتم بها المثقفون العرب المحدثون كثيرًا، قوله بـ **وحدة العقل**. ومرد الاهتمام بهذه الأطروحة هو، **أولًا**، ما توحي به من أنها إعلان تساوي الناس والثقافات والحضارات في حظهم من مبادئ العقل ومناهج التفكير؛ **وثانيًا**، بوصفها تأكيدًا لسريان العقل في الطبيعة، بما يضمن التواصل بينهما وإخراج المعقولية الكامنة في الطبيعة إلى الفعل على شكل مبادئ وقوانين معرفية؛ **وثالثًا**، باعتبار «وحدة العقل» ضمانًا لسريان العقل في القول، وخاصة عندما يكون القول صادقًا ومعبّرًا عن وحدة العقل والعاقل والمعقول. وبهذا النحو أصبحت أنظمة العقل والقول والوجود متلازمة ومتعادلة؛ **ورابعًا**، استعمل هذا التيار نظرية «وحدة العقل» لمواجهة النزعات المركزية للثقافات الغربية، التي تدّعي أن الغرب وحده من يملك العقل الذي يستطيع به إنتاج العلم والفلسفة والثقافة.

(٢٧) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٢٠٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٠) يقول عن التماثل الأكسيومي بين مبدأ معقولية الشريعة ومبدأ الحكمة: «فكما أن المعقولية في العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية الفلسفية مبنية على مبدأ السببية، فإن المعقولية في الشرعيات مبنية على ‹قصد الشارع›». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

بيد أن «وحدة العقل» لم تمنع أصحاب هذا التيار من الإشادة بتقسيم ابن رشد عقول الناس إلى ثلاثة أنواع: عقل الجمهور، وهو العقل الخطابي الشعري، وعقل المتكلمين، وهو العقل الجدلي، ثم عقل الفلاسفة والعلماء، وهو العقل البرهاني. وقد نوّه العقلانيون العرب بهذه القسمة لأنها طريق للاعتراف بركنين من أركان الثقافة ما بعد الحداثية: **التعدد والاختلاف**[٣١].

من أوجه العقلانية الرشدية القوية التي حركت الجو الثقافي وقسمته في العالم العربي، دفاعه عن **حق الفلسفة في الوجود** بجانب الشريعة؛ هذا الدفاع الذي جاء، أولًا، على شكل إثبات **وحدة الحق** كما ورد في العبارة الشهيرة: «الحق لا يضاد الحق». وقد بنى هذه الوحدة بين الحق الشرعي والحق الفلسفي انطلاقًا من إرادة إثبات **الاتصال** بينهما لا من رغبة **التوفيق** أو الخلط بينهما.

غير أن الإيمان بالوحدة بين الحقّيْن، الشرعي والفلسفي، لا يمكنه أن ينفي مظاهر التعارض بين أحكام الشريعة وبراهين العقل أحيانًا. من هنا أتى واجب **التأويل البرهاني** الذي خصّ به ابن رشد الفلاسفة دون غيرهم. والغرض من دعوته الفلاسفة إلى ممارسة «التأويل البرهاني»، الذي هو الشكل الثاني من دفاع ابن رشد عن حق الفلسفة في الوجود، هو تحويل آيات القرآن المتشابهة إلى معانٍ برهانية لا مجال فيها للاختلاف، أي تحويل الرموز والتشبيهات والمجازات والقصص والأساطير الشرعية إلى قضايا ومعارف علمية. وقد كانت ردود أفعال المثقفين العرب المحدثين على دعوة ابن رشد إلى هذا النوع من التأويل «البرهاني» متعددة ومختلفة؛ فمنهم من اعتبر احتكار الفلاسفة حق تأويل النصوص الدينية وحرمان الجمهور من الاطلاع على نتائجه هما تهميش للوظيفة الاجتماعية للفلسفة[٣٢]، ومنهم من اعتبر دعوة ابن رشد إلى التأويل نوعًا من الباطنية التي تقول بازدواجية الحقيقة بين الظاهر والباطن، ودعوة تضمر احتقارًا للعامة لأنها قائمة على مسلّمة «خبيثة [التقسيم عقول للناس]، ومسبوقة بمحاولات الشيعة والصوفية، [التي] تسمح لصاحبها بقلب الحقائق والسقوط في النسبية»[٣٣]. ولكن ثمة عددًا كبيرًا من المفكرين العرب الذين يعتبرون التأويل البرهاني حماية للنص القرآني من تطفّل أهل الجدل، ودرءًا لشغب المتكلمين الذين يهددون بتأويلاتهم المتضاربة والعقيمة وحدة الأمة، وإبعادًا للعامة عن التحرش بالعلماء وملاحقتهم.

لكن بجانب اهتمام أصحاب القراءة النهضوية والحداثية بفكرة **الاتصال** بين الشريعة والحكمة، كان اهتمامهم بفكرة تكاد تكون مضادة لها، وهي فكرة **الفصل بين العقلين الفلسفي والشرعي** من

---

(٣١) كان ابن رشد يقول عن فكرة الاختلاف: لأن «من جعل الناس شرعًا واحدًا في التعليم فهو كمَن جعلهم شرعًا واحدًا في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَه المزيفة والبدع المضلة**، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٩١.

(٣٢) ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ٢٦.

(٣٣) عبد المجيد الصغير، «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة، ١٢ و١٩م»، في: **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: أعمال الندوة المنعقدة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد من ٢١ إلى ٢٣ أبريل ١٩٧٨ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، تقديم محمد المصباحي، ندوات ومناظرات؛ ١٧٥، ط ٢ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٣)، ص ٣١٨.

جهة، **وبينهما وبين العقلين الكلامي والصوفي** من جهة أخرى؛ فبالنسبة إلى الفصل الثاني بين العقل الشرعي والعقل الكلامي، هناك من يتبنّى موقف الفصل بينهما خشية أن يؤدي الخلط بين الشريعة وعلم الكلام إلى تحويل النص الديني إلى حلبة صراع بين الآراء والمذاهب يُفقد العوام بداهة الإيمان ويقينه، ويشجعهم على الخوض في قضايا دينية هي من أهل الاختصاص. من جهة أخرى، يتبنّى هذا الاتجاه فصل العقل العلمي والفلسفي عن علم الكلام، لأن هذا الأخير قائم على **نظرة انفصالية وإمكانية** للطبيعة لا تعترف بالسببية على مستوى الطبيعة، وبالضرورة على مستوى الوجود والماهية، وبالبرهان على مستوى العقل والمعرفة، وهو ما يهدد إمكان قيام العلم والفلسفة في فضاء الثقافة العربية الإسلامية. أمّا السبب وراء دعوة ابن رشد إلى الفصل بين العقل الشرعي والعقل الصوفي، فهو أن المتصوفة «يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقَى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكر على المطلوب»[٣٤]، الأمر الذي يؤدي إلى إبطال المعرفة العلمية، وبالتالي تهديد استمرار الدولة. وستكون لنا مناسبة أخرى في هذا البحث لاستعراض أهم المفكرين الذين تعرضوا لهذين الفصلين.

أمّا الفصل بين العقل الشرعي والعقل الفلسفي، أو «فصل الشريعة عن الحكمة»، فيعتبرها كثير من المثقفين المتنورين إرهاصًا بـ«فصل الدِّين عن الدولة» (العلمانية)، وكأن السياسة هي الغاية من مشروع ابن رشد الفلسفي، أي إقامة دولة محايدة إزاء مختلف العقائد الدينية للناس. وفي هذا السياق، ذهب صاحب كتاب **نقد العقل العربي**، الجابري، إلى أن «الفصل بين الفلسفة والشريعة» هو أحد معايير الفصل بين الفلسفة المشرقية (الفارابية - السينوية) التي كانت تقوم على التوفيق، بل والخلط، بين الفلسفة والشريعة، وتحويل الفلسفة إلى علم كلام، أو خادمة له، وليست مبحثًا مستقلًا في الوجود؛ والفلسفة الأندلسية المغربية (الباجوية - الرشدية) التي فصلت بين مجالي الحكمة والشريعة كي يتم «فهم الدِّين داخل الدِّين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وذلك هو طريق التجديد في الدِّين والفلسفة، فلنقتبس منه كذلك هذا المنهج... في اتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا»[٣٥]. ولتأكيد التقابل بين النموذجين المشرقي والأندلسي - المغربي، استعمل الجابري ثلاث مقاربات: تاريخية وأيديولوجية وإبستيمولوجية، مستخلصًا من ذلك ثلاثة أنظمة معرفية: بيانية وعرفانية وبرهانية، حيث جعل عقلانية الأندلس تتصف بكونها عقلانية برهانية، في حين تقتسم عقلانية المشرق النظامين المعرفيين، البياني (العباسيون) والعرفاني (الفاطميون). هذا كله لينتهي إلى أن أمل العالم العربي معقود على الثقافة الأندلسية القادرة على تحرير العقل العربي من لاسببية علم الكلام ولاعقلانية التصوف، تمهيدًا للانخراط في عقلانية الحداثة. في نظر الجابري، إمّا أن نكون رشديين في عالم اليوم، وإمّا أن نضيع بين لاسببية علم الكلام وغنوصية الصوفية. بعبارة أخرى، ينبغي تأسيس «رشدية عربية معاصرة» قائمة على البرهان على صعيد المعرفة، والديمقراطية والعقلانية على صعيد السياسة والأيديولوجيا، لكن ذلك كله على أساس الانتظام في التراث، أي

(٣٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة: مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، تحقيق محمود قاسم، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤)، ص ١٤٩.

(٣٥) الجابري، **نحن والتراث**، ص ٥١.

انطلاقًا من تأصيل المفاهيم والقيم الحداثية في التراث كيلا تبدو عسيرة الهضم من جانب الفكر العربي الحديث. ولم يكن يقصد بالانتظام في التراث سوى الانتظام في النموذج الأندلسي للعقلانية، بخاصة صيغتها الرشدية.

من جهة أخرى، انتبه الاتجاه التنويري من المثقفين العرب إلى ممارسة ابن رشد النقدية من أجل إثبات قابليته لإحداث تغيير في الثقافة العربية[٣٦]. وبالفعل، مارس ابن رشد النقد بصورة تكاد تكون شاملة، حيث شملت انتقاداته معظم موضوعات المباحث والعلوم الشرعية والعقلية، كما مست معظم الفلاسفة والعلماء والمتكلمين الذين تعاطى معهم، نذكر من بينهم أفلاطون وجالينوس وأبوقراط وبطليموس وثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي ونقولا الدمشقي وفورفوريوس؛ ومن المسلمين انتقد ابن رشد كلًّا من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة، هذا بالإضافة إلى نقده العنيف للمتكلمين والمتصوفين والفقهاء.

كذلك استثمر المفكرون العرب فتوى ابن رشد في كتابه **فصل المقال** بالوجوب الشرعي للاستفادة من علوم الأوائل، كي يبرروا الانفتاح على ثقافة الغير مهما اختلفت شريعته عن شريعة الإسلام، لأن المهم في العلوم والآلات هو صلاحيتها وقدرتها على تأدية وظائفها، ولا شأن للعقيدة في قيمتها. ولا شك في أن القول بضرورة الانفتاح على علوم الغير وثقافاته وتجاربه الحضارية هو إثبات في الوقت نفسه بأن الإيمان والثقافة، أو الشريعة والمعرفة في الإسلام، هما أمران مختلفان، ومن شأن كل خلط بينهما من يؤدي إلى نتائج كارثية، سواء بالنسبة إلى الدِّين أو بالنسبة إلى العلم والثقافة؛ فلا معنى مثلًا للكلام عن الأدب الإسلامي والعلم الإسلامي والاقتصاد الإسلامي، لأن مثل هذا الادعاء غطاء لمنع الفكر الحر والحق في الإبداع وممارسة للرقابة على النشاط العلمي، الأمر الذي يُخرج الدِّين والمباحث والعلوم عن مجراها الطبيعي ويحوّلها إلى صيغ أيديولوجية جوفاء.

من تبعات تعلُّق التيار التنويري من المثقفين العرب بالنزعة البرهانية القول بالطابع **الكوني والشمولي** للفكر الرشدي؛ فقد كان فيلسوف قرطبة في نظر كثير منهم يوجه خطابه الفلسفي والعلمي إلى الإنسانية جمعاء، لا إلى ثقافة دون أخرى أو إلى دين دون آخر أو إلى زمن دون آخر، فاستحق تراثه أن يكون عالميًا، وهذا ما عبّر عنه العروي بالتالي: «نقول أفق ابن رشد، لأن فكر هذا الأخير وصل إلى أقصى ما وصلت إليه البشرية المفكرة آنذاك في المنطقة المحيطة به والتي لا تزال تحيط به. ولم يذهب أحد أبعد منه في سبر المعضلات التي تطرّق إليها، ولهذا انجذب إليه كبار اليهود والنصارى. **المادة** التي اعتمدها ابن رشد كانت كل ما كان متاحًا للبشرية في عهده... ابن رشد دعامة من دعائم التاريخ الكوني»[٣٧]. وهذا ما يشجع الثقافة العربية على تجاوز حدود المحلية والتطلع إلى الأفق العالمي.

---

(٣٦) هناك عدد كبير من الأعمال التي تصدت لنزعة ابن رشد النقدية. انظر على سبيل المثال: عاطف العراقي، «الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد،» **عالم الفكر**، السنة ٢٧، العدد ٤ (نيسان/أبريل ـ حزيران/يونيو ١٩٩٩)، ص ٦٧ ـ ١٠٢.

(٣٧) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٣٣؛ نذكّر بأن الندوة التي أشرفنا عليها في مراكش سنة ١٩٩٨ كانت بعنوان **الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، وقد صدرت في الرباط سنة ٢٠٠١.

استمرارًا للاتجاه العقلاني بتياراته وتلاوينه المختلفة، نشأ في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته **تيار ماركسي** أوّل الفكر الرشدي تأويلًا ماديًا وتاريخيًا، بربطه بالتاريخ وبالبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وتزعّم هذا التيار كلٌّ من طيب تيزيني ونايف بلوز في سورية، وحسين مروة (١٩١٠ ـ ١٩٨٧) في لبنان... إلخ. ويبلغ تأثير هذا التأويل اليساري إلى درجة أن مفكرًا دينيًا كمحمد عمارة صار يفسر ابن رشد تفسيرًا «ماديًا». وكان هؤلاء يعتبرون ابن رشد عقلانيًا بالمعنى المادي على المستوى الفكري (إنكاره مذهب الخلق من عدم الكلامي، ودفاعه عن أزلية المادة والعالم وخلود الأنواع والقول بوحدة العقل)، وعقلانيًا بالمعنى التاريخي على المستوى السياسي (حيث كان في نظرهم يمثّل اليسار في الفلسفة العربية، ودليلهم على ذلك اضطهاد الدولة له في آخر حياته). وقد احتلت محنة ابن رشد حيّزًا كبيرًا في تفكير هؤلاء، فاستخدموها دليلًا على يسارية ابن رشد ومقاومته السلطة الفقهية[٣٨].

العقلانية الدينية

في وجه القراءات العقلانية بتنويعاتها المختلفة، نشأ تيار ثقافي في العالم العربي أوّل ابن رشد **تأويلًا دينيًا**، فجعل إشكاليته الحقيقية تلك التي تدور حول مسألة **التوفيق** بين الحكمة والشريعة، وتُعطي الأسبقية للوحي على العقل وللشريعة على الحكمة[٣٩]. تغلبت لدى هؤلاء صورة ابن رشد الفقيه المنحاز إلى الشريعة، والذي يدعو إلى عقلانية مؤمنة توظف الفلسفة لخدمة الدِّين. بل ذهب بعضهم إلى وصف ابن رشد بأنه «فقيه سنّي، بل سلفي يكره الفلسفة، ويبتعد عن كل تأمل ميتافيزيقي، ولا يبحث إلّا (عما تحته عمل) كما قال الإمام مالك»[٤٠]! وخلافًا للتيار التنويري، كان هؤلاء يعتبرون كتبه الأصيلة **فصل المقال** و**مناهج الأدلة** و**تهافت التهافت** هي الكتب التي ينبغي أن نقصدها لاستخلاص فكر ابن رشد الحقيقي، الذي يؤمن بعقلانية دينية منحازة إلى آراء الفقهاء والمتصوفة وعلماء الكلام، وخاصة مع الغزالي. كما يشدد هؤلاء المثقفون على تأثر قاضي قرطبة بالأفلاطونية أكثر من تأثره بأرسطو[٤١]، وبعلمَي الكلام والتصوف أكثر من تأثره بالفلسفة.

لكن في مقابل هذه القراءة، نجد طه عبد الرحمن يخلص إلى القول بأن التنادي لاسترداد ابن رشد لن يجدي نفعًا، أولًا لأنه لم يحترم المجال التداولي للشريعة الإسلامية، فهو لم يسع إلى تكييف لغته مع لغة القرآن، ولم يحترم القواعد الصرفية والدلالية للغة العربية[٤٢]، والحال هي: «لا يرقى الكلام

(٣٨) انظر في هذا الصدد: محمود أمين العالم، «في مفهوم العقلانية والعقلانية الرشدية،» **الطريق**، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)؛ حسين مروة، «محاولة قراءة ماركسية في فصل المقال لابن رشد،» **الطريق** (شباط/فبراير ١٩٨٤)، ونايف بلوز، «الإيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد،» **دراسات عربية** (كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٨).

(٣٩) من رواد تيار العقلانية الدينية محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، وتبعه في خطه تلاميذ مباشرون وغير مباشرين أمثال محمود قاسم (١٩١٣ ـ ١٩٧٣) ومحمد بيصار (١٩١٠ ـ ١٩٨٢) ومحمد عمارة وحسن حنفي.

(٤٠) الصغير، ص ٣٣٧.

(٤١) عن تأثره بالأفلاطونية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٤٢) عبد الرحمن طه، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات،» في: **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ص ١٩٩ ـ ٢٠١.

الفلسفي إلى مستوى التبليغ الناجح إلّا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب»(٤٣). هكذا، «عاش بين ظهرانينا وكتب لغيرنا»(٤٤)، وهذا هو سبب النفور من كتاباته الفلسفية التي كانت مكتوبة بلغة لم تحترم الفضاء الشرعي والدلالي واللغوي الذي كُتبت من أجله. هذا علاوة على أنه كان في عمقه داعية للتقليد في مجالي الفلسفة والعقيدة معًا(٤٥).

حدود العقلانية الرشدية

بالإضافة إلى جزء من تيار العقلانية الدينية، نجد أكثر من مفكر تنويري ينادي بعدم جدوى اللجوء إلى ابن رشد للخروج من المأزق التاريخي والثقافي الذي نحن فيه؛ فعبد الله العروي، مثلًا، لم يتردد في انتقاد فيلسوف قرطبة بقوة في أكثر من مناسبة، ومن جهات مختلفة، على الرغم من إعرابه عن إعجابه العميق به، إمّا بسبب إحالته إلى كتاب **الطبيعة** (لأرسطو) لحل المشكلات الفقهية وما بعد الطبيعية(٤٦)، وإمّا بحكم من الذين كانت لهم مشاريع إصلاحية قائمة على «عقيدة بسيطة، بيّنة، صادقة، توفّق بين العقل والوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة وللمجتمع الوحدة والاستقرار»(٤٧). وهو لم يكن يرى بعين الرضا تغليبه «المنطق على الرغبة»(٤٨)، وخضوعه لمنطق المطلق، الأمر الذي جعل «(ابن رشد الفيلسوف) يشرح أرسطو كما يشرح (ابن رشد الفقيه) **موطأ** مالك»(٤٩). ولذلك، لن نفاجأ إذا ما وجدناه لا يستثني عقلانيته الواقعية والإصلاحية من دعوته إلى ممارسة قطيعة حاسمة مع التراث، إن أراد العالم العربي ولوج عالم الحداثة. بل إنه من أجل تكريس روح القطيعة مع ثقافة الماضي، حذّر من عملية التوحيد بين المفاهيم الحداثية ونظائرها في التراث الأندلسي، كالعقل (ابن رشد) والحرية (ابن عربي) والدولة (الشاطبي) والتاريخ (ابن خلدون)؛ إذ لا علاقة بين المعاني التي تتخذها هذه المفاهيم في الحداثة والمعاني التي كانت رائجة في التراث، بسبب وجود فرق أساسي يفصل بينهما هو «التحقق التاريخي»(٥٠). لذلك، ينبغي النظر إلى المفاهيم التراثية بوصفها «غير مكتملة» قياسًا بالمفاهيم «المكتملة» التي ابتكرتها الحداثة. بل إنه يحذرنا حتى من لعبة استحضار ابن رشد حينما نقرأ ما قاله جان جاك روسو عن ازدواجية العبادة، لأن مثل هذه المقارنات السطحية مضرة، فهي تجرّ إلى «تسطيح وابتذال النص المقروء»، وإلى «إغفال المعاني الجديدة التي يضفيها على ألفاظ الإيمان والتصديق والبداهة والإخلاص»(٥١).

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٧؛ بشأن أهمية اتصال اللغة الفلسفية بلغة القرآن، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٤٦) عن عادة ابن رشد في الإحالة إلى كتاب الطبيعة لأرسطو، انظر: عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٧٦.

(٤٧) عن منهجية المقارنة بين الكتّاب الغربيين والكتّاب المسلمين، انظر: روسو، ص ٦.

(٤٨) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ١٠٨.

(٤٩) عبد الله العروي، حوار في: **النهضة**، العدد ٨ (٢٠١٤)، ص ١٧.

(٥٠) انظر: العروي، **مفهوم العقل**، ص ١٥ ـ ١٦؛ «لو لم يتحقق تاريخيًا المفهوم الجديد، لمَا بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل». انظر: المصدر المذكور، ص ١٨.

(٥١) عن استحضار الكتّاب الغربيين عند قراءة الكتاب المسلمين، انظر تقديم لكتاب: روسو، ص ١٨.

من أجل أن يصبح «ما نقوله هو ما يقوله غيرنا»(٥٢)، ينبغي أن نمتلك «بداهة جديدة»(٥٣) لا يمكن الحصول عليها إلّا بالقيام بالقطيعة المعرفية والمنهجية مع «ما كان **أفقًا** بالنسبة لابن رشد [حتى لا] يصبح **حدًّا**»(٥٤) بالنسبة إلينا. بعبارة أخرى، لو اعتمد محمد عبده، في إجابته عن السؤال الذي طرحه عليه الغرب الحديث، فقط على «**فكر ابن رشد**... [لـ]انقلب ما كان **أفقًا** عند الأول إلى **سد** عند الثاني. هناك إذن **حد** يقف عنده عبده، **يستكشف أحيانًا ما وراءه، لكنه لا يتعداه أبدًا**»(٥٥). ولا يمكن أن ينفعنا ابن رشد في تجديد ثقافتنا ومدينتنا وتاريخنا إن اكتفينا بما قاله عن «المدينة الفاضلة» في شروحه على أفلاطون. ومع ذلك، يتخيل العروي أن في الإمكان أن يكون ابن رشد مفيدًا لنا، فقط لو افترضنا أنه «اطلع على دستور أميركا ورآه مطبَّقًا في الواقع. وفي تصورنا لموقفه المحتمل قد نستأنس بما قاله»(٥٦).

وسار ناصيف نصار في الاتجاه نفسه عندما أخذ على تصور ابن رشد للفلسفة بأنه كان محصورًا في الشريعة، لأنه اعتبر أن موضوعها هو المصنوع بالصانع، وليس الوجود بما هو موجود(٥٧)، ولأنه حصر بحثه في العلم الحق دون العمل الحق، ولأنه كان مطوقًا بعقيدة كمال الحق عند أرسطو. لكن ابن رشد «لا يطلب بتبنّي الأرسطوطاليسية بأكملها وباستيعابها ودمجها في النظرة القرآنية إلى العالم والحياة»(٥٨)، إلّا أن ناصيف نصار يرى أن «النظرية الرشدية حول العلاقات بين الفلسفة والدِّين لا تفي، إلّا قليلًا، بمتطلبات عصرنا الفكرية»(٥٩)؛ فهو لم يقم فعلًا بفصل الدِّين عن الفلسفة، لأن همّه الأول في كتاب **فصل المقال** هو أن يتوصل إلى «تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»(٦٠). لكن على الرغم من أن ابن رشد أفقر مفهوم الفلسفة بربطه هذه الأخيرة بالشرع، فإنه لم يضعها تحت إمرة اللاهوت كما فعل ابن ميمون أو توما الإكويني(٦١).

باختصار، يعتقد هذا التيار من المثقفين أن ابن رشد ينتمي بإشكاليته وحلوله إلى الماضي، وهو لا يستطيع أن يفيدنا بها اليوم كثيرًا؛ إذ توجد مسافة معرفية ومنهجية ورؤيوية كبيرة بين زمن ابن رشد وزمننا الحالي. فحتى طريقة تفكيره غير قادرة على إفادتنا في شيء، لأن العقل الذي يتكلم عليه غير العقل الذي يستعمله المحدثون، والمناهج التي كان يستعملها (القياس البرهاني) غير المناهج التي يستعملها المعاصرون (القياس التمثيلي). ومع ذلك، لا يمنع هذا الفرق من الاستئناس به واعتباره رمزًا

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٥٦) العروي، **من ديوان السياسة**، ص ١٠٧.
(٥٧) يبدو أن ناصيف نصار اعتمد في حكمه هذا فقط على كتبه المسماة كلامية، لا على شروحه على أرسطو التي يقدم فيها عروضًا مستفيضة على الموضوعات المتعددة للفلسفة.
(٥٨) نصار، ص ٢٩.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٦٠) «ولكن هل قام ابن رشد حقًا بعملية 'فصل' بين الدِّين والفلسفة؟ أَلَم يكن همه الأول في كتاب **فصل المقال** أن يتوصل إلى 'تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال'؟». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

لإرادة الانفتاح والتجديد والنقد، من دون أن يكون الغرض من ذلك تحويل منهجه «البرهاني» إلى دعوة جامدة ومنغلقة.

واضح من هذه العرض السريع للتأثير الرشدي في الثقافة العربية الحديثة، أن تأثير أبي الوليد لم يكن ثابتًا وذا طبيعة واحدة، بل اتُّخذ رمزًا لتيارات فكرية متعارضة، كالعقلانية واللاعقلانية والدينية والعلمانية والماركسية والسلفية... إلخ. وقد أدى تأثيره المتعدد هذا إلى إغناء الساحة الثقافية وإحياء حركات ثقافية كثيرة في العالم العربي، بحيث لا يمكن تصور الحراك الثقافي العربي من دون حضور الفكر الرشدي. وقد انقسم حوله المثقفون؛ فمنهم من ساند ابن رشد الفقيه والمتكلم (محمد عبده ومحمود قاسم وعبد المجيد التريكي وعبد المجيد الصغير وطه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي...)، ومنهم من ساند ابن رشد الفيلسوف والعالم (فرح أنطون وماجد فخري وعاطف العراقي...)، منهم من أعلن ابن رشد ناطقًا رسميًا باسم القطيعة بين المشرق والمغرب (كالجابري...)، ومنهم من اعتبره استمرارًا وفيًا للمشرق، ومنهم من يؤمن بأنه كان يقول بالحقيقة المزدوجة، ومنهم من دافع عن علمانيته... إلخ. وبهذا يكون ابن رشد قد شكّل نقطة انطلاق لنهضة ثقافية وأيديولوجية غنية.

ما يهمنا على وجه الخصوص هو أن الاتجاهات الحداثية والتقدمية وظفته لبناء مشروع ثقافي متكامل، قوامه **تبرير مشروعية تعليم الفلسفة في العالم العربي** باعتبارها أمرًا ضروريًا لتطوير الشريعة، **ولمواجهة اللاعقلانية والأصولية**، ومناهضة **الاتجاهات الاستشراقية** التي تنشر عقيدة عجز العقل العربي الإسلامي عن التفكير العقلاني، والبرهنة في مقابل ذلك على قدرة العرب والمسلمين على بناء نهضة عربية بديلة قادرة على مضاهاة الحداثة، كما استُحضر فيلسوف قرطبة لمناصرة الدعوة إلى **وحدة العقل البشري** وتساوي الناس في الانتساب إليه، ولإثبات اتصال الحكمة الإلهية بالحكمة الإنسانية، بما يشجع على الانفتاح على الغير المخالف في العقيدة، وللحثّ على النقد تمهيدًا للخلق والإبداع ومناهضة **التبعية والتقليد** والتفسير الخرافي واللاعقلاني لظواهر الطبيعة والإنسان. هكذا يكون تأثير ابن رشد شاملًا الجوانب النظرية والعملية، الدينية والعقلية. وما ذلك إلّا لكونه جمع في شخصه بين محبة الشريعة ومحبة الحكمة، أي بين شعاره «الحق لا يضاد الحق»، وشعار الحق البرهاني المطابق للطبيعة وللعقل القارئ لها. ويشكل هذا البرنامج الطريق المعتدل بين ثقافتين: ثقافة المدافعين عن التراث بكل تجلياته، وثقافة الذين الذين يذهبون إلى أن لا مخرج لنا من التخلف التاريخي والعقلي الذي نعيشه إلّا بالارتماء في أحضان الحداثة الغربية من دون أي مراعاة للذات التراثية.

ابن عربي

مبدئيًا، كان ابن عربي رمزًا للاعقلانية في العالم العربي، فهو الذي روّج لمعرفة أخرى (عرفان) تأتي هبةً وعطاءً لا بحثًا واستقصاءً. ومع ذلك، يمكن العثور على أفكار قوية له لا غنى عنها لتأسيس ثقافية حداثية، كفكرة التسامح الديني وفكرة الانفتاح على الخيال وفكرة الجدل.

فبالنسبة إلى الفكرة الأخيرة، انتبه عبد الله العروي منذ ستينيات القرن الماضي إلى أهميتها في علاج مسألة التأخر التاريخي، الذي يرجع إلى عجز العقل العربي عن تجاوز ثنائياته وتناقضاته. وقد كان يؤمن بأن الجدل (الديالكتيك) هو المنطق الوحيد القادر على علاج هذا التأخر بحكم قدرته على الجمع بين المتناقضات وتجاوزها في آن واحد. وفي نظره أنه لا يمكن الجدل أن يكون أداة فعالة لتجاوز تناقضات الفكر العربي، وخاصة التناقض بين الأصالة والتقنية الليبرالية، إلّا إذا كان مضمَّنًا في الفكر العربي، وكنا قادرين على أن «نكشف عنه في سلوكنا وفكرنا، على صورة مغايرة بدون (شك لما) نتوقع»[٦٢]. ولذلك، سيكون علينا أن نكشف عنه في التصوف والرومانسية[٦٣].

لكن العروي لا يخفي شعوره بالخوف من الثوب الصوفي للجدل؛ فهناك خطر «تشويه الجدل وإرغامه على التجلي في الوجدان متقمصًا ثوب اللامعقول. لقد مر العرب القدامى بتجربة أدت إلى انكشاف بواكير ذهنية جدلية. لكن تلك التجربة لم تكتمل، بل أُجهضت وتاهت في بيداء التصوف. إن مسخ الجدل إلى منطق التصوف – نكران الطبيعة والتاريخ – على غرار ما فعلنا في الماضي، هو الخطر المحدق بنا حاليًا، خطر يهدد بالفشل كل جهد نقوم به لفهم ذاتنا فهمًا جدليًا، أي عقلانيًا وموضوعيًا في آن»[٦٤]. إنه يخشى من أن يتحول المنطق الجدلي «إلى استلذاذ بالألفاظ، إلى ادعاء إدراك أسرار الحروف، باختصار إلى مجرد لعب ولهو. إن مؤرخي التصوف يميزون عادة بين عهد المحاسب وعهد ابن عربي، إلّا أن هذا في الواقع يكمل ويتوج دعوة ذاك. إن كلام المحاسبي، عن طريق التأمل، يرمي إلى رتق خرق بدا في النفس الجماعية. فكلما ازداد الخرق اتساعًا وعمقًا تطلَّب العلاج مهلة أطول ومادة أغزر»[٦٥].

ومع ذلك، «حتى لغو ابن عربي فله منفعته إذ يعلّمنا **الحذر والاحتراز، ضرورة التعالي عن البداهة مع الوعي بها والمحافظة عليها**»[٦٦]، لكن لا بد من «معرفة ما إذا كان إجهاض الأمس لا يهددنا اليوم بالتجدد دون أن نستطيع توقيه. لقد كان **التصوف حلًا لفظيًا لمشكلة حقيقية**، كان منطق عملية وجدانية تهدف إلى **المماهاة – مع ما ليس أنا** – على نمط **التصور والتمثيل** لا على نمط المفهوم. واليوم **نواجه مشكلة مماثلة**، إذ الأمر يتعلق **بتوحيد الأنا (أي التقليد) واللاأنا (أي الغرب) توحيدًا تدريجيًا**. ولهذا

(٦٢) العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ١٩١.

(٦٣) يقول العروي، «ينعت كثير من الدارسين الأنجلوساكسونيين الفكر العربي المعاصر بأنه رومانسي، وينعته المستشرقون المتدينون بأنه صوفي، ولكلا النعتين دلالة في حد ذاته. وذلك لأن المنطق الجدلي ظهر، أول ما ظهر في أوروبا، في أثواب مختلفة، منها التصوف والرومانسية...». المصدر نفسه، ص ١٩١؛ يوجد الجدل في ثقافتنا وتراثنا على شكل تصوف: «هل حُكم علينا أن نوظف الجدل كمذهب وعقيدة دون أن نتمكن أبدًا من استخدامه كمنهج؟ هذه هي المشكلة التي تواجهنا في حقيقة الأمر. لا يحق القول، حتى في ظروفنا الراهنة، إن الجدل منعدم الوجود في ثقافتنا، كما يدّعي الكثيرون، بل هو موجود، لكن في ثوب التصوف، وعند الشيخ بصفة خاصة» (المصدر نفسه، ص ١٩٧)؛ ويضيف «وهناك وجه آخر للفكر الجدلي وهو علم الكلام لدى المعتزلة، الذين حاولوا **بالعقل المجرد** لا بالوجدان استقطاب جميع العناصر المتساكنة» (المصدر نفسه، ص ١٩١ – ١٩٢). يعتبر العروي أن المحاسبي «... عقد العزم حينذاك على نهج طريق ثالث، بعيدًا في آن عن سذاجة أهل الحديث وعن تأويل المعتزلة العقلاني» (المصدر نفسه، ص ١٩٤).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

السبب بالضبط، أوَلا نكون عرضة لإغراء تجربة الماضي، وبصورة أدق أوَلا نتصور ضرورة الجدل، حتى المادي، بسبب وضعنا الراهن وتجربتنا الماضية، على **نمط تخيلي**، أي عن طريق **التشبيه والمجاز؟**»(٦٧). يتساءل في ما إذا كان المنطق الجدلي يقوم بالمسعى «الأدلوجي» نفسه(٦٨) الذي قام به الجدل الصوفي في الماضي، **أي الذهاب من الأنا إلى اللاأنا** (الغرب) للذوبان فيها بعد الاعتراف بتفوقها التاريخي(٦٩). لكن مهما تكن المخاطر، ينبغي «**أن ننقذ** على الأقل **بذور الجدل المتناثرة هنا وهناك بيننا**»(٧٠)، ونتعلم «كيف نزاوج الصدق في التصور مع الدقة في الإنجاز»(٧١).

ابن خلدون

علينا أن نعترف بأن البُعد التاريخي (بمقولاته، كالإمكان والحرية والجدل) كان ضعيفًا لدى فلاسفة الأندلس، في مقابل شغفهم بالميتافيزيقا بمقولاتها (كالضرورة والبرهان). لكن في أواخر الحلقة الأندلسية للحضارة العربية، ظهر ابن خلدون الذي عكس ـ بصدق ـ صدى هذه الحضارة التي امتد تأثيرها شرقًا إلى الحدود التونسية، والذي برهن على أن الوعي بالبُعد التاريخي لم يكن غائبًا في الفلسفة الأندلسية. وقد نافس تأثيره على مستوى العمران والاجتماع البشري تأثير ابن رشد على مستوى الفلسفة وعلاقتها بالشريعة.

يرجع إعجاب المفكرين العرب المحدثين بابن خلدون إلى تقديمه «رؤية عمرانية»، أي تاريخية وإنسانية، للوجود البشري. في هذه الرؤية، أصبحت للإنسان لأول مرة «هوية عمرانية»، يكون بها قادرًا على اختراع الصناعات وإنشاء العلوم والسياسات بناءً على تقصّي أسباب الموجودات والحوادث والظواهر الطبيعية والإنسانية، بعد أن كانت له في غالب الأحيان هوية دينية، وفي نادر الأحيان هوية عقلية(٧٢).

وبحكم هذه الرؤية العمرانية المستحدثة للكون، والتي صار فيها الإنسان محورها من حيث هو كائن تاريخي يُحوِّل الطبيعة إلى عمران، أصبح العقل البشري متطورًا ومتعددًا؛ فقد غدا الإنسان لدى ابن رشد يحصل على عقل جديد كلما حصّل على معرفة جديدة، سواء كانت حنكة تجريبية

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٦٨) «... فتنفتح بذلك الطريق لتوظيف أدلوجي للمنطق الجدلي، تكون مهمته تسهيل الانتقال النهائي من الأنا التقليدي إلى اللاأنا...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٦٩) عن خطر ذوبان الأنا التقليدي في اللاأنا الغربي يقول العروي: «لكن المنطق الجدلي، بصفته تخطيًا يفرضه التاريخ لتناقض بادٍ في الحاضر، أوَلا يقوم بنفس الدور؟ **يعترف بالتفوق التاريخي للغرب** بصفته **اللاأنا** ويقر دعواه لكن في غير شكله الحالي العرضي العابر. أما **الأنا** العزيز على القلب، المؤقنم في العقيدة أو الثقافة أو اللغة، **فإن النفي الجدلي يذيبه**، وبالتالي يضع حدًّا لانبهارنا به. لا يكفي إذن مطلقًا أن نعرف أن وضعنا يستوجب استعمال المنهج الجدلي لفهم ذاتنا، بل يجب أن نتحقق هلّا يستوجب ذلك الوضع بالذات أن نؤوّل الجدل تأويلًا يجعل منه **علاجًا لوهن في النفس أكثر منه نهجًا لتسيير العقل**». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٧٢) هذا من دون أن ننسى البُعد الأخروي في النظرة الخلدونية إلى العالم، ذلك أن أفعال هوية الإنسان المزدوجة ليست من أجل هذه الحياة الدنيا، بل لغاية الحياة الأخرى.

أو تفننًا حضاريًا أو علمًا نظريًا. هكذا يمكن أن يكتسب الإنسان العقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري، وأحيانًا يمكن أن يكتسب قوة فوق قوة العقل، تدرك النفس بها إدراكًا مباشرًا، في لمح البصر في أثناء النوم أو في حالات نادرة من اليقظة، أمورًا تتصل بعالم الغيب. وفي ظل هذا المنظور التطوري، صار العقل متناسبًا لدى الناس والجماعات مع استعداداتهم وتجاربهم ومكتسباتهم المعرفية والعملية درجةً ونوعًا.

تأثير ابن خلدون في الثقافة العربية واضح جدًا، ونكتفي بمثالين هما محمد الجابري وناصيف نصار؛ فقد دافع الجابري عن ابن خلدون باعتباره المفكر الذي أدخل المعقولية إلى التاريخ عندما تكلم على «طبائع العمران» التي هي «الكليات» الاجتماعية التي تحدث في العمران بمقتضى مبدأ السببية[٧٣]. وبفضل هذه السببية، «قلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي»[٧٤]. وقد أوجز الجابري الرؤية الثقافية الأندلسية قائلًا: «تلك باختصار هي معالم **النزعة البرهانية** في الثقافة العربية بالأندلس والمغرب، النزعة التي تطلب **اليقين** في العقليات **والقطع** في الفقهيات **والمطابقة** لطبائع العمران في المرويات التاريخية معتمدة في بناء المعقولية في هذه الميادين المعرفية على الانطلاق من الكليات واعتبار الأسباب والمقاصد. إنها نزعة علمية... قامت كثورة على ما ساد الثقافة العربية من نظرة تجزيئية ومشادات كلامية وخلافات فقهية تعتمد المغالطة والجدل»[٧٥]. وكانت الحاجة السياسية والأيديولوجية هي التي دفعت إلى «**بلورة مشروع ثقافي أندلسي** قادر على أن يقدم نفسه كبديل تاريخي للمشروع العباسي والفاطمي»[٧٦]، قوامه رفع الحصار عن الفلسفة.

وكان المفكر ناصيف نصار من جهته يعتبر ما قام به ابن خلدون «خطوة جبارة على طريق إعادة بناء الفكر السياسي في الثقافة العربية»[٧٧]. وبالفعل، لا تقل إعادة بناء السياسة أهمية عن إعادة بناء العقل، أي عن إعادة بناء الثقافة. إلّا أن إعادة بناء السياسة، التي هي أحد المطالب الأساسية للثقافة العربية الحديثة، على أسس مدنية أو عقلية، تقتضي فصل الدِّين عن الدولة. وهنا يمكن ابن خلدون أن يساعد على إنجاز هذه المهمة، لأن السياسة في ضوء تصوره الجديد للعمران البشري، أضحت فعلًا بشريًا يخضع لحتمية العصبية والقوة، أو لضرورة العقل والمصالح أو لتأثير الشريعة الدينية. ومعنى هذا أن منطق الضرورة الطبيعية والتغالب الاجتماعي والمصلحة الفردية والجماعية يكفي لتفسير السياسة، وأن الشرع الإلهي لم يعد ضروريًا لوجودها، «فالسياسة كانت موجودة، ولا تزال موجودة في أمم ليس لها كتاب منزل وشرع من عند الله»[٧٨]. وبذلك يكون ابن خلدون قد حقق «خطوة حاسمة، وبمعنى ما راديكالية، في الانتقال من عقل السياسة بلغة الفقه إلى عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ»[٧٩]،

(٧٣) عن طبائع العمران يقول الجابري: «'طبائع العمران' إذن هي 'الكليات' الاجتماعية، وبما أنها تحدث في العمران بمقتضى طبعه، بمعنى أن حدوثها ضروري، فهي خاضعة لمبدأ السببية». انظر: الجابري، **التراث والحداثة**، ص ٢١٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٧٨) نصار، ص ٦٨.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

بإعطاء الأسبقية لـ «الأمر الوجودي» على «الأمر الشرعي»، وفصله الشرع عن الملك، بل وحتى عن الخلافة، خصوصًا أن هذه الأخيرة حصلت بالإجماع الذي هو فعل إنساني(٨٠).

خاتمة

نستخلص من استعراضنا السريع لتأثير بعض النماذج الفلسفية للحضارة الأندلسية في الثقافة العربية المعاصرة أن هذا التأثير كان متعدد الأبعاد، كالبعد العقلاني والبعد التاريخي والبعد الصوفي، ومتعدد الغايات، كإثبات الطابع الكوني للعقل العربي، وقدرته على التعاطي مع الحداثة، وقدرته على الجمع بين الشريعة والحكمة على مستوى الغاية، والفصل بينهما على مستوى المنهج. وممّا يلفت انتباهنا أنه عندما كان النموذج الثقافي الأندلسي حاضرًا بقوة، تغلب الهمّ الكوني والتسامحي على الهمّ الهوياتي والطائفي، وعندما هيمن النموذج السلفي العباسي، تفشت دعوات الخصوصية المذهبية والإثنية والثقافية، وحل العنف الطائفي وعدم التسامح الثقافي محل التسامح.

إن ما يميز النموذج الفلسفي الأندلسي هو انفتاحه على جميع العقلانيات: البرهانية والفقهية والتاريخية والعرفانية، بحكم طابعه الحواري والجدلي والساعي إلى إيجاد مجال مشترك بينها. ومع ذلك، كان بعض التيارات الثقافية في العالم العربي المعاصر يشعر بأن الاستئناس بالنموذج الأندلسي لا يكفي، إذ لا بد من الانفتاح على الزمن الحاضر.

لم تكن العقلانية الأندلسية تكتفي بنور العقل وحده، أي بالنور الطبيعي الذي يضيء ذاتنا والعالم معًا، بل كانت منفتحة أيضًا على نور الإيمان والوجدان ونور التاريخ والعمران، وضرورة الاستفادة من **تعدد الأنوار** هو الدرس الذي نستخلصه من النموذج الأندلسي. لقد مضى ذلك الزمن الذي كان فيه ابن رشد يتهكم على ابن حزم قائلًا إن «العقل لا يمكن أن يكون جائزًا، فيُمكن ان يُخلَق على صفات مختلفة، كما توهم ذلك ابن حزم»؛ فالعقل الذي لا يتسامح ولا يتفاوض ولا يتخذ صورًا مختلفة ولا يتفاهم حتى مع الثقافات اللاتنويرية أو القبل تنويرية، لا يستطيع اليوم أن يكون محصنًا ضد أعدائه.

إنه لأمر ضروري لثقافة مستقبلية حية الجمع بين ابن رشد وابن عربي، بين ابن باجة وابن خلدون، بين العقلانية الفلسفية و«العقلانية» العرفانية، بين تدبير المتوحد وتدبير الملتزم بقضايا المجتمع؛ إذ لا يكفي أن تحوّل العقلانية الفلسفية الإنسانَ من فرد إلى ذات عاقلة، بل لا بد أن تتدخل العقلانية العمرانية لتحوّل الذات العاقلة إلى ذات سياسية، أي إلى ذات مواطنة تقوم بواجب المشاركة في تدبير الدولة وضمان استمرار تحديثها.

---

(٨٠) «وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلّا أن ملوك المسلمين يجرون فيها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم؛ فقوانينها إذًا مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٢)، ص ٧١٢.

ولكن مسيرة النضج الثقافي للإنسان العربي لن تكتمل ما لم يحقق هذا الإنسان انفتاحه على الآخر، لأن، كما قال عزيز الحبابي، «بمقدار ما تكون ثقافة ما حية وغنية، بمقدار ما تنفتح على الإخصاب المتبادل، على التبادل مع الثقافات الأخرى»(٨١)، وهي الفكرة نفسها التي عبّر ابن رشد عنها بطريقة ميتافيزيقية بقوله إن ذات العقل منّا «ليست شيئًا آخر غير عقل الموجودات التي هي خارجة عن ذاتـه»(٨٢)، وعبّر عنها جلال الدين الرومي بلغة صوفية قائلًا: «عندما خرجتُ من نفسي وجدتُ نفسي»(٨٣)؛ إذ لا تكتمل معرفة الذات إلّا بمعرفة الآخر، سواء كان هذا الآخر أنوارًا غربية بمشتقاتها المختلفة أو أنوارًا تراثية بتلاوينها المحلية. وقبل هذا الانفتاح وذاك، على هذه الأنوار الجديدة أن تنفتح على الوحي بجميع عوالمه وعلومه وآفاقه وآماله وتخومه، سعيًا وراء تعبئة المجتمع برمّته للانخراط في حوار شامل تستفيد منه العقلانية الجامعة.

ليس معنى هذا أننا نسعى إلى طبع العقلانية بالمرونة إلى درجة سلب قدرتها على المواجهة والصراع؛ مواجهة الفكر المحافظ الذي يحارب النور، نور العقل، ويدافع بجنون عن وصاية الآخر عليها. بل على العكس من ذلك، نعتبر أنه ينبغي أن يكون رفض الوصاية من أي جهة كانت هو أول مبدأ يحرك الذات، والعمل على جعلها المنبع الأساسي للحق والفضيلة والتغيير والنقد، على أن يشمل النقدُ نقدَ العقل نفسه، من أجل تطوير أدوات فهمه ومناهج تفكيره وأساليب تدبيره، وإضفاء النسبية والتاريخية على حقائقه وقيمه.

وبعد، لا شك في أن العودة إلى الأندلس عودة إلى الأصول، لكن من أجل القفز إلى ما عداها بغية إعادة بناء الذات الثقافية للمجموعة العربية، لضمان المشروعية التاريخية لأي مشروع ثقافي جديد يحتل فيه حق الفلسفة في الوجود مكانة مرموقة. ومن البيّن بنفسه أنه لن يكون ثمة معنى لاستلهام النموذج الأندلسي في بناء ثقافتنا المعاصرة ما لم يتم إدراك الفرق التاريخي بين الحضارة الأندلسية والحداثة الغربية، والتخلي عن فكرة المطابقة بينهما، وفتح المجال لتأهيل الثقافة العربية كي ترقى إلى مستوى الاتصال والتواصل مع الثقافة الحداثية.

(81) Mohamed Aziz Lahbabi, *Du clos à l'ouvert: Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine*, Etudes et documents, 2eme ed. (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion (S.N.E.D.), 1971), p. 155.

(٨٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق أ. إيفري (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٤)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٨٣) جلال الدين الرومي، **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، ترجمه وقدم له عيسى علي العاكوب (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤)، رباعية رقم ١٥، ص ٢٤.

السعيد لبيب*

الكاتب والمثقف: ليوتار ضد سارتر

إن التزام الكتابة، أو بأسلوب ليوتار، «كتابة الالتزام» مستحيلة، لأنها تفترض «حاضرًا، أي وضعية هي حضور، أي غاية نصل إليها، ومرسلًا إليهم وفعلًا»، لأن مفهوم الوضعية عند سارتر يعني واقعًا نحضر فيه ونبتغي الخروج منه صوب حاضر آخر، أي وضعية أخرى؛ لكن يتضح الآن أن ليس ثمة وجود لأفراد (نكتب لهم)، أي مرسَل إليهم، يشاركوننا فهمنا للوضعيات التي نعيش، وبالتالي، لن يلتزم قَلَمُنا إلّا بما يراه مناسبًا ويستحق التعبير عنه. لقد اعتقد سارتر أنه يبدأ بالواقع (العام والشامل) في دلالته الفينومينولوجية، أي ما ندركه ونشكّله بوعينا، ثم في دلالته الماركسية، أي ما ينعكس في وعينا، لكنه في الحقيقة لم يكن يبدأ إلّا بـ «حكاية صغرى»، خرافة، هدفها عدم الخلط بين الواقع والخيال. لكن هذه القصة (الوضعية) نفسها التي تريد أن تمثّل أو أن تقدم لنا الواقع هي نفسها خيالية، فسارتر اعتقد حتى في نصوص السياسية أنه يكشف عن الواقع بفعل الكتابة فقط.

«La déformation d'un texte se rapproche,
à un certain point de vue, d'un meurtre.»

Freud, *Moise et le monothéisme*

نشير بداية إلى أن سارتر وليوتار ينتميان إلى التقليد الفلسفي ذاته؛ فالأول اكتشف الظاهراتية بإيعاز من أرون (R. Aron)، بينما تعرّف الثاني إليها في الجامعة في الوقت الذي قرأ فيه كلًّا من فرويد وماركس بنهم. كلاهما كان اشتراكيًا: الأول تصور الشيوعية ودافع عن صيغتها الستالينية، في حين أن الثاني انتقد كل اشتراكية بيروقراطية، وضَمَّن نقده في التزامه ومقالاته في دورية **اشتراكية أو بربرية** إلى جانب ليفورت (C. Lefort) وكاستورياديس (Castoriadis). يعبّر الأول عن أمل حقيقي في الحرية والثورة بعد أزمة الحرب العالمية الثانية، ويدعو الثاني إلى مزيد من التريث والحذر من الخطابات والحكايات الكبرى التي تسرد آمالًا عريضة أثبت التاريخ إفلاسها. ليس من الضروري إذن أن نستمر في البحث عن الاختلاف والتنافر بين كلا الفيلسوفين، فما يهمنا هنا أن هو نقارن كيف يُتصوَّر كلٌّ منهما، سارتر كصورة عن كتّاب مرحلة الأزمة الأوروبية (الأزمة الاقتصادية سنة ١٩٢٩

* أستاذ ديداكتيك الفلسفة في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين. القنيطرة، المغرب.

والحرب الكونية الثانية)، وليوتار كضرب من ضروب الكتّاب الذين عاصروا ثورة تقنية ـ علمية وانهيارًا للقيم الأنوارية: معنى الكتابة ودور المثقف.

يعترف ليوتار في تقديمه كتاب دوني هولييه (D. Hollier) عن «سياسة النثر عند سارتر» بأنه «لم يكن روائيه أو فيلسوفه أو كاتبه أو سياسيه المفضل»، والسبب هو أنه لم يحب اللكنة البطولية التي تخرج من كتاباته[1]؛ فقد ظل سارتر خارج السرب، خارج التحولات المحيطة به في مختلف المجالات. ففي المجال الفني، ظل المدافع عن الحرية منزويًا في أنماط من الكتابة لا تخدم ولم تخدم لغة الفن والإبداع. وظلت كتاباته الأدبية بالتحديد مشدودة إلى تحقيق نموذج مثالي تجلّى في دور المخلص والمنقذ (Le salvateur). وتكشف سيرته الذاتية، وهي بعنوان **الكلمات**، عن عمق الأزمة التي عاشها بعد الفترات التي أمضاها بين أنواع وألعاب لغوية وفنية وفلسفية، وأجناس أدبية مختلفة؛ فهذه السيرة تكشف تجربة الشك التي عاشها سارتر في الكتابة؛ تجربة حاول أن يتخلص منها حينما حوّل نشاطه من «أديب» إلى «مثقف»[2]، بحيث جعل الأخير مسؤولًا مسؤولية مطلقة عن علاج العالم من مرض الاستلاب؛ فقد اكتشف أن الكتابة لم تحقق مرادها، فانتقل إلى الممارسة (عبر نشاطات مختلفة: احتجاجات في الشارع، توقيع عرائض....)، بل يمكن القول إنه لم يستطع أن يقارع أدباء عصره وفنّانيه، فالتجأ إلى استراتيجيا أفضل تحقق النموذج الذي «ارتضاه لذاته وللآخرين». ففي عهد بيكيت (Beckett) وأرتو (Artaud)، عهد مساءلة الدلالات والرموز، التمثلات والأحداث، كان مسرح سارتر مسرح القدوة (Edifiant) والاستقطاب، مثله في ذلك مثل مسرح ديدرو (Diderot)[3].

أمّا بالنسبة إلى الرواية، فلم يكن في استطاعة سارتر أن يجاري دوس باسوس أو فولكنر أو توماس مان أو جويس أو حتى بروست؛ ففي اللحظة التي كان سارتر يصرح فيها بأنه يريد أن يكون «أينشتاينيًا» ضد الفضاء النيوتوني المؤثث للرواية الكلاسيكية، كان الرهان الروائي منذ عهد جويس وغيرترود شتاين هو التفكير ضمن علاقات اللايقين (L'incertitude)، أي بمنظور هايزنبرغ (Heisenberg) لا بمنظور معادلات النسبية ورموزها[4]. ويمكن تفسير هذه المعاناة وهذه الأزمة الواضحة في كتابات سارتر،

(1) Jean-François Lyotard, «Un succès de Sartre,» *Critique*, no. 430 (Mars 1983); préface au livre de: Denis Hollier, *Politique de la prose: Jean-Paul Sartre et l'an quarante: Essai*, le chemin (Paris: Gallimard, 1982). Reproduit dans: Jean-François Lyotard, *Lectures d'enfance*, Collection Débats (Paris: Galilée, 1991), p. 89.

(2) Ibid.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤) يقارن سارتر في كتابه **ما هو الأدب؟** بين الكتابة وباقي الأشكال الإبداعية الفنية الأخرى، كالرسم والموسيقى مثلًا: Jean-Paul Sartre, Qu'est-ce que la littérature? (Paris: Gallimard, 1984-1975), pp. 60-62.

فإذا كانت الكتابة تعتمد على التعبير بالكلمات، فان الموسيقى تعمد إلى خلق انسجام بين النوتات. أمّا الرسم، فمادة إبداعه هي الألوان والأشكال. لكن لا النوتات ولا الأشكال علامات (des signes) أو رموز لكونها لا تشير إلى شيء غريب عنها؛ فدلالة نغم معين (إذا ما كان في الإمكان الحديث عن دلالات ومعان في هذا المجال) لا توجد خارج هذا النغم ذاته، ولا يمكن النغم أن يخلق دلالات متضاربة. أمّا الأفكار التي تنتج من الكتابة، فيمكن فهمها واستيعابها بأنماط مختلفة، لأن بمجرد أن يخرج الكتاب نحو الجمهور، يشرع في خلق معان ودلالات متنوعة. من هذا يستنتج سارتر أن «همّ الكاتب هو الدلالات (les significations)» (ص ٦٣)؛ فكلمة الكاتب أكثر كثافة من الرموز الرياضية، ومن هنا القيمة الأكبر التي يمنحها سارتر لفعل الكتابة والإبداع. ولأهمية المشكل وخطورته، خصص سارتر له كتابًا كاملًا يجيب فيه عن سؤال الكتابة، وهو كتاب يمكن اعتباره بمثابة «خطاب في المنهج» كان من الضروري أن يكتبه سارتر ليحدد موقفه الخاص انطلاقًا من المبادئ الفلسفية الوجودية، ومن عدد كبير من أنماط الكتابة وأجناسها ومناهجها، وخصوصًا في مجال الكتابة الروائية والشعرية والمسرحية: كالواقعية، والطبيعوية (le naturalisme) مع زولا، والرواية الجديدة (nouveau roman le)، وإستطيقا مونتبارناس (الفن من أجل الفن)... إلخ، مساجلًا في ذلك كتّابًا سابقين ومعاصرين، مثل زولا وفاليري بلانشو (...E. Zola P. Valery M. Blanchot).

خصوصًا حينما نتأمل سيرته الذاتية، حيث يجادل نفسه ويراجع تاريخ طفولته[٥] قبل أن يدخل غمار السياسة التي أعمت، في نظر ليوتار، كل تحليل وكل فهم عميق للواقع؛ لأن سارتر جعل من المجال السياسي مجالًا للبحث عن المشروعية والممارسة وتحمل المسؤولية عن الأفراد الأكثر حرمانًا، وكذا الدفاع عن الكائنات البشرية حتى وإن اختلفت لغاتها أو ثقافاتها أو معاييرها. لذا كانت الكتابة مسؤولة عن كشف الحقيقي، وعن الدفاع عن أخلاق إنسانوية[٦].

من هذا يتحول السؤال، بحسب ليوتار، من مشكل المسؤولية عن الآخر إلى مشكل الشهرة[٧] التي يبحث عنها المثقف في نموذج سارتر؛ فأن ننخرط إلى جانب مثقف في قضية معينة لا يكون فقط بدافع الإيمان بالمبادئ نفسها، وإنما لأن هذه المبادئ تغدو مشهورة بسبب من يحملها. لذلك كان خطاب سارتر شعبويًا (populiste)، الشيء الذي جعله شعبيًا (populaire)[٨]، أي إنه تحول إلى شخصية تُسلَط عليها أضواء الإعلام وتُحوَّل إلى موضة من «موضات الثقافة»[٩] التي عرفت تطورًا منذ العصر الكلاسيكي إلى عهد ما بعد الحداثة، والتي تجسدت في مؤسسات خاصة بالمثقفين (البلاط، صالونات، جرائد، مجلات، وسائل الإعلام...) ليس هدفها نشر الأفكار أو الأعمال الفنية والفلسفية أو العلمية، وإنما نقل رسائل محمَّلة بقيم رمزية تتبادلها الجماعة وتتعارف من خلالها، لا لأن لها دلالة، بل لأن لها قيمة (اقتصادية، مالية)، أي إنها

---

(5) Lyotard, «Un Succès de Sartre,» et *Lectures d'enfance*, pp. 90-91.

(٦) حينما يؤكد سارتر أن استخدام الكاتب اللغة المشتركة استخدامًا خاصًا، وتحوّل هذه اللغة إلى رابطة تجمع المبدع بالقارئ، ويمكن أن تلخص في مشكلة الأسلوب، فإن هذه العلاقة التي تعتمد على مناداة القارئ والاستجابة لمتطلباته تشترط معرفة أكبر للكاتب (مثله في ذلك مثل القارئ) بالوضعية التي يكتبها حولها، إضافة إلى ضرورة وعيه بالأسلوب الذي اختاره؛ لان الأسلوب كاختيار جمالي في ذاته محاولة للإمساك بالمعنى. اختيار اللغة، اختيار الأسلوب، اختيار الجمهور، كلها تشترط حرية متبادلة، سواء لدى الكاتب أو لدى القارئ. «فهناك انتظارات القراء التي على الكاتب أن يجيب عنها وأن يتلقفها. لكن من أجل أن يكون هذا ممكنًا، على الجمهور أن يكون حرًا في طلبه، والكاتب حرًا في جوابه» (انظر: .Sartre, p. 194). بل إن فعل الكتابة ذاته دعوة إلى «حرية القارئ من أجل أن يشارك في إنتاج العمل الفني والأدبي» (ص٩٧). ويتحول الكتاب إذن الى وسيط في «طلب للحرية»، في مقابل «استلاب خاص يعرض ضده الكتاب تحررًا ملموسًا» (ص ١١٩)، لكن لا يلزم أن يتوقف الأمر عند التعبير بالكلمات فقط، بل إن التعبير ليس سوى مدخل للممارسة والتطبيق مثلما هو الأمر بالنسبة إلى سارتر نفسه الذي جمع يومًا بين الكتابة ضد الحرب والاستغلال والانخراط في مقاومة النازية، حين احتُلت باريس في الحرب الكونية الثانية. يقول: «تفترض حرية الكتاب حرية المواطن. فنحن لا نكتب من أجل العبيد... ولا يكفي الدفاع عن الديمقراطية بالقلم فقط، لأنه يأتي يوم حيث يُكرَه القلم على التوقف وعلى الكاتب أن يأخذ السلاح» (ص ١١٤).

(٧) نقرأ نقيض هذا الكلام في **ما هو الأدب؟**. ولا ندري لماذا يعتمد ليوتار على السيرة الذاتية لسارتر أكثر من هذا المؤلف، فالعمل الأدبي، كما جاء في هذا الكتاب، هو في الأخير «نداء للقارئ، وإشراك له في عملية تعرية _ كشف (Le dévoilement) للواقع يقوم بهما الكاتب، بل لا يمكننا أن نكتب بلا جمهور وبلا أسطورة _ لكن ليس جمهورًا محدَّدًا أو أسطورة محددة... فالكاتب وهو يعيش وضعية معينة، يكون مثله مثل جميع الناس الذين يعيشون داخل وضعيات، فكتاباته، مثلها مثل أي مشروع إنساني، تحتوي، كما تحاول في ذات الوقت تجاوز هذه الوضعية». لذلك، ليس صحيحًا أن الكاتب يتوجه إلى جمهور محدد، ففي نظرية الأدب الملتزم، تتمثّل مهمة الكاتب في تشكيل جمهور شامل (Public total) لا جمهور من العامة (Public de masse)، لأن جمهور العامة سيكون مجرد تراكم كمي لقراء مستهلكين يعني «قراء فرديين»، أي منتوجات نمطية للنسق الرأسمالي، في حين أن الجمهور الشامل هو «وحدة عضوية للقراء». لذلك، يختار الكاتب جمهوره من خلال الموضوع الذي يختاره للكتابة. وما دام كل موضوع له جمهور معين، فإن قيمة الكاتب لصيقة بانتظارات هؤلاء القراء. أمّا الحديث عن المجد والبحث عن الشهرة، فلن يكون إلّا «شيئًا خالصًا _ مجردًا» (ص١٩٣ _ ١٩٢)، أي حينما يعتقد الكاتب بالأزلية خارج انتظارات جمهوره، فإنه لا يبحث إلّا عن وهم.

(8) Lyotard, *Lectures d'enfance*, p. 94.

(9) Jean-François Lyotard, «Les Modes intellectuels,» dans: Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Débats (Paris: Éditions Galilée, 1984), p. 69.

تملك سلطة التمييز بين الجماعات الفنية والثقافية والسياسية. ولهذه الجماعات «كلمات موضة» (Des mots à la mode) لا لأن قوّتها سياسية وأيديولوجية فحسب، بل لأنها تربح المال أيضًا، فالمنتجون (منتجو أفلام سينمائية، محررو جرائد إن لم نقل «كتّاب» هذه الأفكار) يستدرّون المال منها. فـ **الوجودية** هي كلمة الموضة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت لها جريدتها الرسمية (*les temps modernes*)، وكان لها كتّابها (سارتر، دوبوفوار، ميرلوبونتي...). وما دامت هذه الكلمات مفردات تتناولها الجماعة، فإنها بمثابة «شفرة» محدَّدة، أي هي الكلمات التي بها نفتح فعل التواصل، ولذلك يسميها ليوتار «كلمات المرور» التي لا يمكن من دونها أن تنخرط الجماعة مع أخرى في حوار وتواصل، فبها «تتميز الجماعة لمدة من الوقت، وبها تُشبع رغبتها في الاختلاف، لتنتهي إلى هدم كل اختلاف، ما دام عمر هذه الكلمات مؤقتًا»[١٠]. إنها تشترط اختلاف المثقفين عن الآخرين (رجال الاقتصاد أو السياسة أو الدين...) فكريًا، أي عن الثقافة العامة التي لا تكفي للتعبير عن حقائق ووقائع الجماعة، لأنها مسكونة بأوهام وأيديولوجيات وأفكار زائفة، فتظهر بسبب ذلك ثقافات صغرى (زوايا مذهبية وعائلات وأُسر فكرية...).

الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل يظهر تنافس بين هذه الجماعات في من يصل إلى خلق وإبداع الكلمة الجديدة التي يمكنها أن تتحول إلى موضة يتداولها الجميع، مثل «الالتزام» وسوء الطوية والمشروع والآخرين والغير...، من بين كلمات أخرى ميزت فلسفة الظاهراتية والوجودية التي تكشف عن رغبة في الاختلاف، «لكنه اختلاف لا يكون ممكنًا إلّا في ضوء ثقافة عامة تقدِّر هذا التمايز وتثمّنه، أي هناك توافق على اللاتوافق»[١١]، بمعنى أن الثقافة العامة الشاملة هي التي تمنح المختلف والمغاير المشروعية والحق في أن يعبّر عن ذاته. لكن تطور الإستطيقا حوّل قيمة العمل الفني أو الفكري من قيمة محايثة للعمل إلى قيمة تخضع لتقدير المتلقين، أي الجمهور. وانتهت مع ذلك هيمنة قواعد الإبداع التي كان المرسل والمنتج (الكاتب، الفنان، المفكر...) يرسمانها، وتوقف الذوق عن أن يكون هو التأثر المشترك الذي تحدده قواعد معينة، أي انتهى عصر «جماعة الذوق» (communauté du gout)، أي كونيّته كما كان يعتقد قرّاء الإستطيقا الكانطية المتسرعون[١٢]، لأن بلوغ جماعة الكونيةَ ليس شرطًا بل مجرد أمل عند كانط[١٣]. الشيء نفسه يحدث في مجال الفكر؛ فحتى لو كانت قيمة المعرفة هي البحث عن الحقيقة من خلال استدعاء الحجج، فإن نظام الوجدان بدوره يُعَدّ شرطًا من أجل تقاسم أفكار معينة، بمعنى أن على المعرفة أيضًا التعبير عن الرغبة في الاختلاف والتعاطف، من ثم يعني تقاسم الاختلاف

(١٠) المصدر نفسه.
(١١) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٧١.
(13) Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, «Critique de la faculté de juger,» paragraphes 23-29*, la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1991).

بدوره ضرورة وجود نخبة، أي أقلية تنفي ما اعتقد به سارتر من إمكان بناء مبادئ إنسانية كونية حرة ومشروعة.

* * *

يرافق انحطاطَ «جماعة الذوق» انحطاطٌ آخر هو انحطاط النقد (la critique)[١٤]، والنقد هو وسيلة سارتر، فالمثقف لا يُعَد مثقّفًا ما لم يؤد «واجبه الذي هو تعرية الأيديولوجيات التي تستغل الثقافة والمعرفة والوعي»، والنقد بهذا المعنى موروث عن الماركسية، كما ورثته هي أيضًا عن هيغل، ويعني النفيَ (la négation) أي تفضيل السلبي (le négatif)، كما يقول ليوتار. فالنقد عند الماركسية «قوة فاعلة قادرة على إيقاظنا، وتحريك الجماهير ودفعها نحو الفعل، فضيلته ثورية أساسًا، ومن ثم كانت وظيفته وظيفة تربوية بيداغوجية. ويُعَدّ النفي في النقد المعاصر «المحرك لكل إقناع يهدم الحاضر ويربي من أجل المستقبل»[١٥]. هذا هو النقد كما تَمثله أولئك الذين كان همهم الحفاظ على روح نقدية تُخضع الفكر والممارسة للبحث عن الحقيقة، غاية الغايات، لهذا كان سارتر يقول إن الحقيقي هو غاية الإنسانية. وهنا يكتشف ليوتار[١٦] البُعد الأفلاطوني الذي عرّاه نيتشه، وهو الحكم المسبق الذي يعتقد به الكل، وهو أن كل واقع يمكن معرفته وكشف حقيقته ما دام واقعًا (réel). ومن الأمثال الصارخة لهذا الاعتقاد في وجود الحقيقي مثال المثقفين الذين يؤمنون بنظريات اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، يحاولون أن يعرفوا بها الواقع ويعتبرون أن الأخيرة كفيلة بتحقيق تحوّل اجتماعي عادل (juste)، أي فعّال أخلاقيًا. لكن مجتمعات اليوم لا تبحث عن الحقيقة أو الواجب الأخلاقي، بل تبحث عن السعادة، لذلك تظل هذه السعادة معلّقة حتى يُعرَف هذا الواقع، أي حتى تخليصه من الزائف والأيديولوجي.

لكن في ظل التحولات والثورات المعرفية المعاصرة، تحول «البحث العلمي» من بحث عن الحقيقة إلى بحث عن الفعالية. كما انتقل الفن الحديث من البحث عن قيمة الأعمال في توافقها مع «فكرة» أو واقع معين (فكرة الروح، الإحساس، الإنسان، البنى الاجتماعية، الصراعات السياسية...) إلى البحث عن حمولة أخرى هي قوة الأثر (l'effet) وكسر القواعد. لهذا يدخل الانحطاط ثلاثة مجالات ينقلها ليوتار عن نيتشه[١٧]: مقولة الحقيقي، أي انحطاط منطق معين ونمط معين من العقلانية، ثم مقولة الوحدة، أي انحطاط الفضاء الموحد، أو نهاية الفضاء السوسيو - ثقافي المتمتع بخطاب مركزي (أي يتبادل القيم والمبادئ نفسها)، ثم مقولة الغائية (la finalité)، أي انحطاط فكرة الزمن الغيبي الذي يوجه سلوكاتنا وأفكارنا نحو غاية محددة.

المقولة الأولى هي ما شرحناه في الأبعاد الفكرية والفلسفية المؤسِّسة مبدأ النقد كمهمة المثقف الأساسية. أمّا **المقولة الثانية**، فتتجسد في التحولات التي طرأت على المجتمعات، خصوصًا بعد نهاية الدولة - الأمة (l'Etat-Nation) بحيث ظهرت التعددية في الجماعات الأولية التي لا تظهر في السجل الرسمي للدولة، كالنساء والمثليين والمومسات والمطلّقات والمهاجرين والمرحلين

---

(14) Ibid. pp. 72-73.

(15) Jean-François Lyotard, *Rudiments païens: Genre dissertatif,* collection 10-18 (Paris: Union générale d'éditions, 1977), chap. 5.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١٧) المصدر نفسه.

والمنفيين... وهي جماعات تحاول حل مشكلاتها من دون العودة إلى مؤسسات المركز (الدولة)، فهي «أقليات» تكشف انحطاط المركز، الفضاء العام، مثلما انحطت فكرة المطلق لكونها تنتمي إلى فضاء إقصائي خاص[١٨]، فهي مَقصية ومُقصية في آن معًا، فكيف يمكن خطابًا أن يعبّر عنها إذا لم يكن خطابا متناقضًا في أساسه، ينفي ويُثبت؟ فهل يستطيع سارتر مثلًا أن يعبّر عن المضطهَد الذي يضطهِد في الوقت عينه، أي أن يبحث عن حريته في الوقت الذي يعترض فيه على إرادة الآخر؟

المقولة الثالثة، مقولة الغاية، اتخذت مظاهر مختلفة، وفي خطابات متنوعة، حتى وإن كانت هذه الأخيرة متضاربة ومتناقضة، فهي تحضر في الخطاب الليبرالي والفاشي والنازي والاشتراكي والبلشفي والشيوعي، حتى وإن وصلت الاختلافات بين هذه الخطابات حدود الصراع الدموي، فكلها تلتقي في قيم منسجمة مع فضائل ومفاهيم القول والتفكير والفعل: «السعادة، الحرية، المجد، النظام، الأمن، الرفاهية، العدالة والمساواة[١٩]؛ فهي خطابات معرفية ـ علمية ـ فلسفية ـ اقتصادية ـ سياسية يجمعها مبدأ واحد هو التغيير والتحول والتقدم صوب «المطلق». لكن ما هو المحرك والضامن «الحقيقي» لبلوغ «المطلق» والحاث على التبدل؟ إنها فكرة «الثورة».

الثورة ليست تمردًا أو عصيانًا، بل هي دعوة إلى الخروج عن المألوف والمعتاد، أو عمّا اتخذ صفة العادي والطبيعي، لأن هناك أيديولوجيات صبغته بصبغة الكوني والعقلي ـ الواقعي. فالثورة هي قيام ضد الظلم والاستبداد والطبقية، لها غاية هي المساواة المطلقة ودكتاتورية البروليتاريا، وهي من خلال هذا قريبة من فكرة يوم الحساب (jugement dernier)، فإذا كانت مهمة رجال الإمبراطورية الكنسية هي المحافظة على الإنسانية من الوقوع في الشر المطلق، فقد عَوَّضَ هذه الغاية نشاط الحزب في المحافظة على الإنسانية الغربية من الوقوع في العدمية[٢٠]. والحزب بهذا لن يختلف عن الكنيسة إلّا بالاسم، بل يمكن القول إن العصور الحديثة كان لا بد لها أن تخلق رهبانًا جددًا، فكان الحزب وكان المثقف من أجل تلبية هذه الرغبة في التحكم في «اللانهائي»، أي المستقبل. هذا آخر محطات الانحطاط التي يجاورها اليوم ضياع المعنى الواحد والموحد والوحيد، أي إفلاس المبادئ الميتافيزيقية التي تضع لكل فعل غاية، وتخلق للوجود في شموليته غايات أو غاية محددة. ما هي، مثلًا، غاية الكتابة عند سارتر؟ أو بصيغة أخرى، ما هو مبدأ فعل الكتابة في الأصل؟ إنه الالتزام، وما غاية الالتزام؟ إنه التحرر، تحرير الكاتب والقارئ من ماذا؟ من الوهم، من «سوء الطوية»، أي من وضعية (situation) تغيب فيها الحرية وتنعدم فيها المساواة.

***

يبدو واضحًا ممّا سبق ذكره أن التزام الكتابة، أو بأسلوب ليوتار، «كتابة الالتزام» مستحيلة، لأنها تفترض «حاضرًا، أي وضعية هي حضور، أي غاية نصل إليها، ومرسلًا إليهم وفعلًا»[٢١]، لأن مفهوم الوضعية

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(١٩) المصدر نفسه.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.
(21) Jean-François Lyotard, «Mots (un succès de Sartre),» dans: Lyotard, *Lectures d'enfance*, pp. 96-97.

عند سارتر يعني واقعًا نحضر فيه ونبتغي الخروج منه صوب حاضر آخر، أي وضعية أخرى[٢٢]، لكن يتضح الآن أن ليس ثمة وجود لأفراد (نكتب لهم)، أي مرسَل إليهم، يشاركوننا فهمنا للوضعيات التي نعيش، وبالتالي، لن يلتزم قَلَمُنا إلّا بما يراه مناسبًا ويستحق التعبير عنه. لقد اعتقد سارتر أنه يبدأ بالواقع (العام والشامل) في دلالته الفينومينولوجية، أي ما ندركه ونشكّله بوعينا، ثم في دلالته الماركسية، أي ما ينعكس في وعينا، لكنه في الحقيقة لم يكن يبدأ إلّا بـ «حكاية صغرى»، خرافة، هدفها عدم الخلط بين الواقع والخيال. لكن هذه القصة (الوضعية) نفسها التي تريد أن تمثّل أو أن تقدم لنا الواقع هي نفسها خيالية، فسارتر اعتقد حتى في نصوص السياسية أنه يكشف عن الواقع بفعل الكتابة فقط[٢٣]. لكن الكتابة ليست سوى لحظة «الموجود من أجل ذاته»، أي ليس لها جسد ولا ديمومة ولا مكان ولا موقع موقع، ولا تتمتع بأي استمرارية حقيقية.

يأخذ ليوتار ملاحظة هولييه، وهي إن كتب سارتر تنتهي كلها دومًا بـ «يتبع» (à suivre)[٢٤] كدليل على تيه الكتابة. لذلك، تنتقل الأخيرة إلى حديث عن تجارب تخفق في الأخير مجبرة. وللهروب من هذا الفشل، تقدم كتابات سارتر نفسها بأنها «عدم اكتمال» أي **مشروع**. بهذا الشكل تكشف فشلها في عرض الحاضر، لأنه ينفلت من يديها، ولذلك يتسلسل عند سارتر نص وراء نص، وبقدر ما تتكاثر النصوص يرتفع عدد القراء الذين مثّلهم، وتضيع هذه النصوص في ممرات واتجاهات متعددة، لأن المشاريع متنوعة ومختلفة، ولا يمكن الكاتب أن يلتزم بها جميعًا. لهذا سنجد أنفسنا أمام التزامات عدة لا أمام التزام واحد. فماذا عن الفعل إذن، غاية الالتزام ومبتغاه؟ كيف يمكن للكتابة، باعتبارها نفيًا، أن تغير الماضي الجامد والسلبي[٢٥]؟

يستنتج ليوتار من هذه المفارقات والتناقضات والأزمات التي عانتها الكتابة عند سارتر، من عدم اكتمال ومن تسلسل لانهائي، وبقائها معلقة بلا نهاية، انتصارًا للغة على ذلك الذي حاول أن يقوم بتطويعها؛ فقد تخلى سارتر عن إتمام **نقد العقل الجدلي** وكتابه عن فلوبير. كما أنه كان قد وعد في آخر **الوجود والعدم** بتقديم تحليل نفسي وجودي، لكنه لم يف بوعده.

نحن إذن أمام ذاتين، سارتر المنكفئ على نفسه، المجهول، والذي يحاصره الفشل، وسارتر الذي يظهر ببطولة في ما يخطه من كتب، وبسبب هذا الفشل هجر القلمَ ومد يده إلى الرفاق وتقدم في صحراء الأحياء الهامشية بمكبّر للصوت في يده ليتأكد أخيرًا من عدم وجود مرسَل إليه متجانس وشامل، أي لا وجود لجمهور شامل يمكنه أن يقرأ نثره... وهذا دليل على ذات ادعت الحرية وهزمتها كلماتها[٢٦]، فلماذا كل هذا الصراع والخصومات عند سارتر مع أصدقاء ومناضلين ومثقفين شاركوه لزمن معين

---

(٢٢) نقرأ في **الوجود والعدم**: «تسمّى الوضعية: إمكانية contingence الحرية في شمولية plenum الوجود في العالم كمكان Datum، فالوضعية ليست موجودة هنا [أمامنا] إلّا من أجل ألّا تُجبر وتُكره حريتنا، فالوضعية لا تنكشف لهذه الحرية كشيء تضيئه الغاية التي ترسمها وتختارها [هذه الحرية ذاتها]... فالوضعية والدافع ليسا سوى شيء واحد». انظر: Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1943), pp. 532-533.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٩ _ ١٠٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

قناعاته والتزاماته (كامو، أرون، ميرلوبونتي...)؟ إن هذه الجدالات ناجمة في المقام الأول، وبحسب ليوتار، عن مشكلة الذات وميتافيزيقيا الإرادة، وسارتر هو هذه الذات التي تريد أن تكون هي ولا شيء آخر غير ذاتها، كما تكشف سيرته الذاتية(٢٧)؛ فالآخرون يتحولون إلى جحيم بمجرد تهديدهم هذه الإرادة. ولم تكن صراعاته مع المثقفين والمناضلين الآخرين، بدعوى وجود رؤى متباينة حول قضايا البروليتاريا والشيوعية ومعنى التاريخ أو وجهته(٢٨)، سوى نتيجة لهذا اليأس.

قد لا نتفق مع هذا التحليل **النفسي** لكتابات أحد أعقد مفكري القرن العشرين وفلاسفته، لكن هذا النقد يفيدنا في فهم الأزمة التي لا بد أن ترافق عمل كل مثقف عندما يحاول إخضاع التزاماته السياسية لـ «قواعد وألعاب لغة» مخالفة، حينما لا يعي المثقف أنه لن يستطيع تعظيم الكوني وتجاهل النسبي، أي يعتقد أنه يستطيع أن يعرف ويفكر ويمارس من خلال جهاز مفاهيم واحد. لهذا السبب، كتب ليوتار التعريف التالي للمثقفين:

«المثقفون هم، في ما اعتقد، أرواح تأخذ مكان الإنسان والإنسانية والأمة والشعب والبروليتاريا... إنهم يتماهون مع ذات كونية حينما يصِفون ويحلّلون... وضعية أو ظرفًا، أو ينصحون بما يلزم القيام به من أجل أن تتحقق هذه الذات (الإنسانية) الكونية، أو على الأقل أن يتم التقدم صوب تحقيقها»(٢٩).

بهذا، يتوجه المثقفون إلى كل واحد منا باعتباره حاملًا هذه الهوية الكونية وهذا الكيان الإنساني. وتمنح فكرة الكوني هذه وفكرة «مسؤولية المثقفين» السلطة والمشروعية التي نعترف بها لفولتير وسارتر، لأنهما يختزلان الكوني، أي ليسا ذاتين منفصلتين عن باقي الكائنات البشرية؛ إنهما، بلغة سارتر ذاته، «فرديات كونية»، تختار لذاتها ما تختاره للإنسان(٣٠). لكن ما الذي يضمره مثل هذا الرأي من وهم؟ إنه يهمل التشرذمات والتفرعات التي تُعَدّ مبدأ أساسيًا في مهمات الفكر، فظهور التخصص العلمي

(٢٧) سيعتبر ليوتار أن سارتر لم يأخذ من التحليل النفسي سوى الاسم، لكن السيرة الذاتية (**الكلمات**) تُعَدّ نصًا فرويديًا عن جدارة، انظر: Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Débats (Paris: Galilée, 1994), p. 137.

(28) Ibid. p. 95

(29) Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, p. 12.

(٣٠) لا يمكن الكاتب أن يرى العالم إلّا حينما يتشكل كذات ترى هذا العالم، بحيث توجد رابطة عميقة بين وجودنا (أي المحددات التي تحدد وجودنا)، والعالم الموجود أمامنا، أي ذلك الذي ينفتح أمام رؤيتنا. استدخال (Intériorisation) هذه المحددات الخارجية وإخراج هذا الداخلي فينا (l'intériorité Extérioriser) هما ما يسمّيان الوجود في العالم (l'être-dans-le-monde) أو الكوني ـ الفردي (L'Universel-singulier). انظر: Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Idées; 274 (Paris: Gallimard, 1972), pp. 98-99.

معنى هذا أنني ككاتب أعيش جدلية عميقة، على شكل تشرذم بين عالمين، عالمي الخاص الذي في هو أصله مركّب من العالم المشترك، ثم هذا العالم المشترك نفسه الذي يحتاج أيضًا إلى عالمي الخاص؛ لذلك، فوجودي في هذا العالم يتمظهر من خلال صيغتين، **الأولى** هي أنني أستطيع أن انطق بلفظ المفرد المتكلم «أنا»، **والثانية** هي أنني أتلفظ أيضًا بصيغة المتكلم الجمع «نحن»، بين النحن والأنا توجد علاقة جدلية، إحداهما تستحضر الأخرى وتنفيها، وعملية الاستحضار والنفي المتبادل هذه تجد لها تركيبًا (Synthèse) في العمل الأدبي الذي يعبّر عن انغماس الكاتب في العالم وانفصاله عنه؛ فمهما كانت طبيعة الكتّاب، «فإنهم يملكون وجهتين متكاملتين: الفردية التاريخية للوجود وكونية الرؤى، أو العكس، كونية وجودهم وفردية رؤاهم» (ص ٩٩). المقصود بالوجه الأول هو أن الكاتب ينتمي إلى عصر بعينه، وإلى طبقة معينة وإلى ثقافة محددة، من هنا تاريخيته. والوجه الثاني هو الموقف، أي الرؤية التي تكون للكاتب عن عصره وتاريخه وثقافته والتي يرتضيها للحاضر والمستقبل؛ فكل رؤية هي موقف، وكل موقف هو أمل في وجود آخر تبتغيه الذات لنفسها وللآخرين، بل وللإنسانية جمعاء؛ وكل موقف في الأخير هو زاوية نظر محكومة أيضًا بطبيعة الوجود الذي ينظر من خلاله الكاتب إلى ذاته وإلى العالم والآخرين وهو ما يسمّيه سارتر الوجود ـ في العالم.

ألغى المهمة الميتافيزيقية للكاتب والمثقف: تخليص المجتمع من مشكلاته السياسية والاقتصادية أو الثقافية[٣١]، كأنه المسيح الذي تحمّل مسؤولية الخطيئة.

لقد غيرت التقنيات الجديدة عمل الإدارات المدنية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، فأخذت الأخيرة تستدعي ذواتًا مكونة ومتخصصة في العلوم الحقة والتكنولوجيات والعلوم الإنسانية[٣٢]. ولا يمكن نعت هذه الأطر الجديدة بالمثقفين، لأن دور المثقفين المهني الناجم عن تكوينهم العلمي والمعرفي هو تحقيق فعالية أفضل وتقديمها، وليس تجسيد «فكرة الذات الكونية»[٣٣]. وحتى لو أردنا أن نصفهم بنقاد، فإن نقدهم موجَّه أساسًا لخدمة الفعالية وإبداع ميكانيزمات جديدة تحقق أفضل إنجاز وإتقان، كلٌّ في ميدانه، لكنهم لا يساءلون حدود هذه الفعالية والمردودية ولا طبيعتها، أو غاياتها ونماذجها المثالية. إنهم يقبلون بفكرة التخصص في معرفة الواقع، وفي تقويم الأعمال والنتائج المحصلة؛ فعلى كل كاتب أو فنان أو فيلسوف أن يؤكد التزامه ومسؤوليته وقدرته على إنجاز الأفضل في مجال تخصصه. لهذا، تتجاوز المسؤولية «الإبداع المجرد» أو «الجمال»، فلا يلزمه أن يفترض في الجمهور الذي يتوجه إليه «فقدان المعرفة والإحساس، ووسائل التعبير والذوق، ويلزم من ثم تربيته على الذوق الرفيع ومده بالأفكار العقلانية الملائمة»[٣٤].

***

إن الكاتب أو الفيلسوف أو الفنان لا يكون كاتبًا وفيلسوفًا وفنانًا إلّا حينما يجيب عن التساؤل التالي: ما هو الفن التشكيلي، ما هي الكتابة، ما هو الفكر؟ وواجب عليه ألّا يهتم بالاعتراضات التي يمكن أن يخلقها عمله، لأنه لن يكون بالضرورة مدرَكًا ومفهومًا ومستقبلا بالشكل عينه عند الكل (الجمهور)، وعليه أن يعي أنه بلا جمهور، بل إن «جماعة» الكتاب والفنانين ليست جمهوره، فهو لا يعرف إلى من يتوجه بعمله، إنه يرمي بـ «رسالة»[٣٥] في صحراء. على عمله أن يسائل المعايير المقبولة في مجال الفن التشكيلي والأدب والسياسة والأخلاق... إلخ. لنقُل إنه يجرب ولا يبحث عن التثقيف أو التربية أو التكوين، إنه يرفض جميع الرهانات الخارجة عن عمله.

الإبداع ليس شرطًا لأفضل وجود ـ مشترك (l'être ensemble) هو همّ السياسي، وليس شرطًا للجماعة المدنية (la communauté civique)، أو لامتلاك الفنانين والأدباء المبدعين «أنوارًا» (des lumières) خاصة قادرة على تخليص الجماعات من مشكلاتها، كأن يتم حل تساؤلات ومشكلات بلد معين في لحظة معينة من خلال مبادئ كونية ـ مطلقة؛ فما يغيب اليوم «في فكر القرن العشرين هو هذه الوحدة الشاملة الكليانية أي كونية الفكر وكونية المسؤولية»[٣٦]؛ فأنا «لست مسؤولًا إلّا في المجال الذي

(٣١) نشر ليوتار مقالة «قبر المثقف» في جريدة **لوموند** ردًّا على المتحدث باسم الحكومة الفرنسية ماكس غالو (١٩٨٣، الذي دعا المثقفين إلى تحمّل مسؤولياتهم تجاه التحولات الاجتماعية والسياسية التي تشهدها فرنسا، مشدِّدًا على أنه يريد انخراطًا حقيقيًا للمثقفين وليس مجرد خطب على منصات.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣٥) المصدر نفسه.

(36) Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, pp. 18-19.

أمارس أو أفكر أو أطبّق فيه، ولا يمكنني أن اختزل في ذاتي الإنسانية جمعاء». هذا دليل آخر على فشل واستحالة ما سمّاه سارتر «الفردي ـ الكوني». ولا أحد ينتظر اليوم من التعليم أن ينشئ مواطنين صالحين (ومتنورين، لكن فقط تكوين هيئات مهنية أكثر كفاءة وأكثر فعالية، والجهل لا يُعَدّ في حق البعض ما دام هدف اكتساب المعارف هو تأهيل مهني يعِد بأجر أفضل. لا يلزم إذن أن يكون لنا مثقفون، وإذا وجِدوا، فإنهم، بحسب ليوتار، لم يروا معطى جديدًا في التاريخ الغربي ما عاد موجودًا منذ القرن الثامن عشر وهو أن ليس ثمة وجود لـ «ذات ـ ضحية كونية»[٣٧]، تتمظهر في الواقع ويحاول الفكر باسمها أن يحاكم العالم والمجتمعات والدول، مثل أولئك الأكثر معاناة والأقل حصولًا على الامتيازات، والذين حاول سارتر أن يتبنّى وجهة نظرهم ضد أخطبوط اللامساواة ومتاهتها. فهذا الكيان الذي عانى العنصرية والاستغلال، ليس سوى «هوية سلبية ومجهولة وإمبريقية»، نتبنّى الدفاع عن وضعيتها، لأن لا أحد اتخذ وجهة نظرها، ولا أحد يقدر على كشف ظروف استغلالها. نتدخل إذن بهدف الدفاع من دون محاولة فهم الواقع في تعقده؛ فحينما نحاول أن نخرج بقانون بشأن تجربتنا في «الدفاع»، ونرغب في تطبيقها على جميع المجتمعات والثقافات، فإننا نتيه، «مثلما تاه سارتر»[٣٨]، وراء كيان كوني غير موجود.

لكن ليوتار لا يدعو أبدًا إلى عدم الانخراط في مشكلات الطبقات والأكثر حرمانًا، «بل يلزم أن يتم ذلك عبر مسؤولية أخلاقية، ولا يعني ذلك أن يتوقف كل واحد في مجاله الخاص: الفيلسوف يتفلسف، الرسام يرسم، العلماء يبحثون، والأطر يسيرون، والسياسيون يسوسون»[٣٩]. لكن علينا أن نتحرر من هوس الكونية، أي علينا أن نحرر الفكر والحياة من هواجس الكونية؛ فالعصر الحاضر هو عصر تعددية المسؤوليات واستقلالها، الشيء الذي أدى إلى انعدام الانسجام بينها، وهو ما يفرض على هذه التعددية أن تتمتع بالليونة والتسامح، أي علينا أن نتجاوز في فهمنا للكاتب وللمثقف مبادئ الصرامة والشهامة والصلابة، «فعلينا أن نخلص التفكير من جنون العظمة الذي صنع الحداثة»[٤٠]، أي الإيمان السائد بكونية قيم الحداثة والعقلانية وعظمتها. فلا يمكن اليوم فرض الخطاطات الذهنية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية على المجتمعات كافة. «فالحكايات الكبرى» لم تكن تعتقد بشيء سوى أن الكل سابق على الجزء وأعظم منه، ومن هذا نتجت مركزية الأنا (جنون العظمة)، وعنه نجمت أنظمة كليانية أرادت أن تخضع الكل لنظامها.

يعود موت المثقفين إذن، بحسب ليوتار، إلى التحول الما بعد الحداثي الذي يضع موضع الأزمة فكرة «الكوني» في «ظل غياب لغة ترسندنتالية مشتركة بين جميع العقلانيات المختلفة»[٤١]. لذلك، يخلط المثقف بين أنماط اللغة، مثلما لعب سارتر على أوتار وأجناس لغوية وأدبية مختلفة: الرواية، المسرح، القصة، النقد الأدبي، الفلسفة، مستخدمًا الجهاز المفاهيمي نفسه، أي متناولًا «الحكاية

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٣٩) المصدر نفسه.
(٤٠) المصدر نفسه.
(41) Bernard Gaelle, «A l'écart des intellectuels» dans: Corinne Enaudeau [et al.], dirs., *Les Transformateurs Lyotard*, Collège international de philosophie (Paris: Sens et Tonka, 2008), p. 154.

الكبرى» نفسها: نجاة الحقيقة والعالم والإنسان، وذلك من خلال «السيطرة على الحكي ولعب لعبة السرد»(٤٢). هنا تظهر أفلاطونية الكاتب حين يدّعي أنه يستطيع تحديد العدل وتقويمه في صراع الأفكار والسلطات، ما دامت مسؤوليته لا تتوقف في مجال دون آخر، من غير أن ينتبه إلى أنه يقتحم مجالات مركّبة وأنه يخلط «ألعاب اللغة».

وحينما يستميت المثقف في سبيل نموذجه، يتحول لديه إلى حقيقة وإلى هوس ينتج منه «رعب نظري» (Terreur théorique)، فيمارس به الإقصاء ضد التصورات النظرية الأخرى، بمعنى أن يدّعي المثقف، وإن بشكل مَوْعِيّ، أنه هو الأقدر على التشريع وإبداع القوانين والقيم «الواجبة ـ الوجود». آنذاك يتحول المثقف من وصف الواقع، أي الوجود، إلى البحث عمّا ينبغي أن يكون، أي الوجود ـ الواجب، أي من المعنى المباشر الذي يصف موضوعات الواقع أو الخطاب التعييني (le dénotatif) إلى الواجب أو الخطاب الأمري (le prescriptif).

وإذا كان عصر ما بعد الحداثة بثوراته الفنية والعلمية التكنولوجية قد أنهى مبدأ جماعة ـ الذوق، أي الجماعة التي يتوجه إليها فن معين وإبداع معين لأنها متجانسة، فإن الثورات الفلسفية والأيديولوجية أنهت بدورها ما يمكن تسميته «الجماعة السياسية» و«الجماعة الأخلاقية»؛ فلا وجود اليوم لجماعات لها المنطلقات والقيم نفسها وتتوارثها بالشكل والنمط نفسيهما. فلا وجود لعلاقة حقيقية يمكن أن تربط بين «الأمر الأخلاقي» و«النمط المعرفي» و«القانون السياسي»، لأن لكل منهما لغته الخاصة (son idiome). وذلك لأن الأول لا يجبر على الفعل بل يقنع، والثاني يقدم حججًا وأدلة منطقية أو واقعية. أمّا الأخير، فهو لا يقنع أو لا يحاجّ، بل يُلزم ويُكره ويجبر. من هنا تظهر صعوبة الجمع بين الخطابات في خطاب واحد، ولا يستطيع الكاتب أن يتبنّى، مثلما تمنى سارتر، جميع الخطابات ويعبّر عنها بشكل شامل من دون أن يختزل بعضها ويقصيه. وتبقى هذه الأطروحةَ الأساسية في نقد ليوتار للمثقفين والفلاسفة والسياسيين، وقد ضمّنها كتابه **الخلاف** (Le Différend) الذي عُرف بقوله:

«الخلاف هو الحالة المتحولة واللحظة اللغوية التي يوجد شيء ما يلزم أن نضعه في جمل (تعابير) لكن ذلك يستعصي علينا. تتضمن هذه الحالة صمتًا هو (في الحقيقة) تعبير سالب، لكنها حالة تستدعي أيضًا جملًا أخرى ممكنة من حيث المبدأ، وهو ما نعبّر عنه بقولنا إننا لا نجد الكلمات للتعبير عن هذا... علينا إذن أن نبحث عن قواعد جديدة قادرة على التعبير عن هذا الخلاف الذي يخونه الإحساس، إذا ما أردنا ألّا يختنق هذا الخلاف في خصومة... إن هذا هو رهان فلسفة وأدب وسياسة أيضًا، وذلك عبر البحث عن لغات خاصة (des idiomes) قادرة على التعبير عن هذه الخلافات»(٤٣).

فما دام لكل خطاب قواعده الخاصة ورهاناته، فلا وجود لجسور يمكنها أن تنقل بسهولة من لعبة لغة إلى أخرى. لذلك، ينبغي عدم البحث عن لغة مشتركة «ما دام من سوء الانتباه أن تضع نفسك محل الآخر، أي أن تقول أنا مكانه»(٤٤). باختصار، لا يمكن «الخطاب العلمي أن يتحول إلى خطاب

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(43) Jean-François Lyotard, *Le Différend*, collection Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1983), pp. 29-30, note 22.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢، الملاحظة ١٦٩.

أنطولوجيا، ولا الخطاب الأنطولوجي قادر على أن يكون خطابًا علميًا»[٤٥]. وتعددية هذه الخطابات أو أنظمة التعبير لا يضمن لها السياسي، مثلًا، التعايش، بل إنها تعيش علاقة صراع دائم ينتهي إلى سيطرة السياسي عليها جميعًا، ويخضعها لمبادئ وقوانين غريبة عنها. وهيمنة السياسي هذه هي نفسها ما يعنيها المثقف في شخص سارتر، مثلًا، حينما غلب الخطاب السياسي على خطاباته الأدبية والفلسفية والفنية، فكان الأول هو خالق المعايير الإبداعية الفنية والفكرية (وعلى رأسها مبدأ الالتزام مثلًا)[٤٦].

لكن هذا لا يعني أن إقصاء الخطابات الأخرى ينهي الصراع بينها، أو يمنح المُشكل تسوية. بل إن كل نوع من هذه الخطابات لا بد أن يترك «أثرًا» و«شيئًا باقيًا» (un reste)[٤٧] من الخلافات التي لم يتمكن من تسويتها. من هنا تدور «حرب أهلية لغوية لا تنتهي»، وبهذا يجد المثقف نفسه في مواقف محرجة، فإمّا أن يقبل بخطابه ويشرعنه، ويحاول أن يمفصله في خطابات مغايرة (اقتصادية، سياسية، أخلاقية، فلسفية، فنية...)، وإمّا أن يتراجع بحثًا عن المشترك الممكن بين خطابه والخطابات الأخرى، أي مفتشًا عن إديوم (idiome) جديد. لكن الواقع هو، بحسب ليوتار، أن الكاتب والمثقف يساعداننا على نسيان مسؤوليتنا في الخلافات[٤٨]، حينما يشجعاننا على أن نتبنّى خطابًا معينًا يعتبرانه المشروع الأحق، وهو الكوني، خصوصًا حينما يجعل للخطاب السياسي الهيمنة المطلقة على جميع خطاباتنا الفنية والفلسفية والعلمية التي تصارع ضد الاختزال والترجمة والتماهي والهوية الموحدة والثبات، لأنها لا تقبل المقايسة (l'incommensurabilité)؛ فلا وجود لخطاب معياري كوني يصلح لأن يكون المبدأ المطلَق والمعبّر عن لغات العالم وتجاربه إلّا ويتحول إلى خطاب إرهابي، حتى وإن كان مغلفًا بقيم الخير والعدالة والتواصل والانفتاح، فلا وجود لجماعة مثالية، جماعة أخلاقية، سياسية أو فنية منسجمة. المثقف ليس هو ذاك الذي يصنع الأوهام، بل هو الناقد اليقظ (le veilleur critique) الذي لا يمل من جر انتباهنا إلى المهمَّش في خطاباتنا وإبداعاتنا وأخلاقنا، وآنذاك لن «يحشر أنفه في ما لا يعنيه».

---

(45) Alberto Gualandi, *Lyotard*, figures du savoir; 17 (Paris: Les Belles lettres, 1999), p. 104.

(٤٦) نقرأ في **أياد دنسة** (*Les Mains sales*) قول هوديرر لهيغو: «... كم أنت متمسك بطهارتك ta pureté، طفلي الصغير! كم أنت خائف من تلويث يديك. إذن لتبق طاهرًا! فبماذا يخدمك هذا ولماذا أنت بيننا؟ الطهارة! إنها فكرة متصوف Fakir أو ناسك. أنتم المثقفون، الفوضويون البرجوازيون، تستغلون ذلك لكي لا تقوموا بأي شيء. لا شيء. إبقوا جامدين، ضعوا أيديكم على المرافق، إلبسوا القفازات. أمّا أنا، فيداي مدنستان حتى المرفقين. لقد أغرقتهما في البراز والدم...». انظر: Jean-Paul Sartre, *Les Mains sales* (Paris: Gallimard, 1948),cinquième tableau, scène III, p. 198.

(47) Lyotard, Le Différend, p. 25, note 201. (N201).

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، الملاحظة ٢٠١.

محمد عبد الرحمن حسن*

فض تبعية المعرفة العربية المعاصرة
في فهم الحاضر وحق تفسير الحداثة

قامت فكرة مشروع فض تبعية المعرفة العربية المعاصرة على أن يأخذ المفكر على عاتقه نقد مجموعة من المؤلفات العربية التي يراها جديرة بالاهتمام، محاولًا تقويم أطروحاتها أو نقضها. وفي الخمسين سنة الماضية لقيت هذه المشاريع كثيرًا من النقاش الذي يمكن تلخيص نتائجه، رغم صعوبة ذلك، في نقطتين مهمتين تركّز عليهما النقد الذي وُجِّه إلى تلك المشاريع: النقطة الأولى هي انطلاق المفكر في قراءته النصوص من موقف مسبق يقوم على أيديولوجيا بعينها، والثانية هي استخدام المفكر مفاهيم ومنهجيات وأطر نظرية طورها الفكر الغربي الحديث، من دون أن يعيد خلقها بحسب مقتضيات نظره في موضوعه. ويجب ألّا يُغيِّب هذا النقد النتائج الإيجابية التي حققتها تلك المشاريع، من ذلك أنها أنتجت جدالات مهمة بخصوص انعكاس الفكر العربي على نفسه، فبرز سؤال مهم يخص علاقة النص باللحظة التي يُقرأ فيها، متّخذًا صيغتين ارتبطتا بعضهما ببعض هما: «التراث والتجديد» و«الأصالة والمعاصرة».

مقدمة

تميزت السنوات الخمسون الماضية من تاريخ الفكر االعربي، التي امتدت من ستينيات القرن العشرين حتى نهاية العقد الأول من هذه الألفية، بما يمكن تسميته فكر «المشاريع» النقدية؛ ففيها تبنّى عدد من المفكرين العرب خططًا هدفت إلى قراءة نصوص الفكر العربي قراءات نقدية بغرض تجديده. وانقسمت المشاريع إلى قسمين، توجه **الأول** إلى قراءة التراث العربي القديم، وتوجه **الثاني** إلى نقد الفكر العربي المعاصر. ويمكن التأريخ للنوع الأول بمشروع طيب تزيني **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** (١٩٧١)، ومثله مشروع حسين مروة الذي بدأ بكتاب **النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية** (١٩٧٨)، ثم **تراثنا، كيف نعرفه** (١٩٨٥). وتبع ذلك عدد من المشاريع، استأثر بالاهتمام منها في الثمانينيات مشروع محمد عابد الجابري الذي جاء في كتب عدة استهلها

* أستاذ جامعي وباحث من السودان.

بكتاب **نحن والتراث**، ثم أعقبها بثلاثة كتب أكملت مشروعه الذي عُرف باسم **نقد العقل العربي**. وأنجز حسن حنفي أيضًا مشروعًا بدأ بكتاب **التراث والتجديد** (١٩٨١)، وتبعته كتب أخرى كان من بينها **من العقيدة إلى الثورة**. وسار آخرون على درب دراسة التراث، واحتفظ كل صاحب مشروع بملامح خاصة ميزت فكره، فمن المفكرين من غلّب الفكر على النقد، كما فعل طه عبد الرحمن في كتابه **العمل الديني وتجديد العقل** (١٩٩٧)، ومنهم من غلّب النقد الأكاديمي على الفكر، مثل نصر حامد أبو زيد في دراساته المتعلقة بالتفسير عند علماء المسلمين.

أمّا المشاريع التي توجهت إلى نقد الفكر العربي المعاصر، فبدأت بداية حقيقية مع كتاب عبد الله العروي **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (صدر بالفرنسية سنة ١٩٦٧ وتُرجم إلى العربية سنة ١٩٧٠)، واستمر المشروع بصدور **العرب والفكر التاريخي** (١٩٨٥، ط ٢)، وتوسع في كتب لاحقة. وتنتمي إلى هذا النوع من المشاريع أيضًا أعمال طيب تيزيني الأخيرة. وهناك مِن المفكرين مَن ساهم في الجانبين، فتناول التراث القديم والفكر المعاصر، ونجد ذلك لدى غالي شكري مثلًا، وعدد من مفكري المغرب العربي الناشطين حاليًا، ربما أبرزهم كمال عبد اللطيف. ويبدو أن، بعد هذه السنوات الخمسين، يمكننا النظر في هذه المشاريع لمعرفة ما حققته، وما يتطلب النقد والتطوير فيها. ولا شك في أن الأفكار والأحكام التي سترد في هذه الدراسة لا تنطبق بالدرجة ذاتها على جميع هذه المشاريع، كما أنها، وإن كانت تنطبق بدرجة كبيرة على معظمها، قد لا تنطبق على قلة استثنائية منها.

قامت فكرة المشروع على أن يأخذ المفكر على عاتقه نقد مجموعة من المؤلفات العربية التي يراها جديرة بالاهتمام، محاولًا تقويم أطروحاتها أو نقضها. وفي الخمسين سنة الماضية لقيت هذه المشاريع كثيرًا من النقاش الذي يمكن تلخيص نتائجه، رغم صعوبة ذلك، في نقطتين مهمتين تركَّز عليهما النقد الذي وُجِّه إلى تلك المشاريع: النقطة **الأولى** هي انطلاق المفكر في قراءته النصوص من موقف مسبق يقوم على أيديولوجيا بعينها، **والثانية** هي استخدام المفكر مفاهيم ومنهجيات وأطر نظرية طورها الفكر الغربي الحديث، من دون أن يعيد خلقها بحسب مقتضيات نظره في موضوعه. ويجب ألّا يُغيِّب هذا النقد النتائج الإيجابية التي حققتها تلك المشاريع، من ذلك أنها أنتجت جدالات مهمة بخصوص انعكاس الفكر العربي على نفسه، فبرز سؤال مهم يخص علاقة النص باللحظة التي يُقرأ فيها، متّخذًا صيغتين ارتبطتا بعضهما ببعض هما: «التراث والتجديد» و«الأصالة والمعاصرة».

شغلت هاتان الصيغتان الفكر العربي طوال ثمانينيات القرن العشرين، وكان أبرز ما نُشر بشأنهما كتاب صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)** (١٩٨٧). وقد كشفت النقاشات التي تناولت تلك المشاريع أنه، سواء تعلق الأمر بقراءة النصوص التراثية أو قراءة النصوص المعاصرة، فقد بقيت مشكلة تتمثّل في ضعف قدرتها الإنتاجية نتيجة تحكّم مرجعيات الفكر الغربي فيها؛ ففي ما يخص مشاريع قراءة النصوص التراثية، أُخِذ عليها تكرار ما تقوله نصوص التراث من دون إضافة أي جديد[١]، أو قَسر نصوصه لتكرر ما يقوله الفكر

(١) محمد نجيب بوطالب، «قراءة في القراءات الجدلية للتراث العربي،» **المستقبل العربي**، العدد ١٠٤ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧)، ص ١٥٣.

الغربي[٢]. أمّا مشاريع قراءة الفكر العربي المعاصر، فقد أُخذ عليها تبنّي اتجاهات الفكر الغربي بطريقة حرفية أحيانًا، وبطريقة تلفيقية أحيانًا أخرى[٣]. في الحالين، أخِذ على تلك المشاريع ضعف البُعد النقدي فيها، وارتهان الفكر العربي لأطر التفكير المأخوذة عن الفكر الغربي، في الوقت الذي كانت فيه معظم تلك المشاريع قد قامت على فرضية مخالِفة مضمونها أن تجديد الفكر العربي ممكن بأن يعود بالنقد على نفسه فقط. إن فهم هذا التناقض وتفسيره هما موضوع هذه الدراسة التي تربط بين ما استهدفه فكر تلك الفترة، وهو تجديد الفكر العربي من داخله، وما انتهى إليه ذلك الفكر من إعادة إنتاج للفكر الغربي.

عندما أخذت تلك المشاريع على عاتقها تطوير الفكر العربي بأن يعود على ذاته بالنقد، لم تتخذ استراتيجيا للتعاطي مع علاقات الضغط الواقعة من جهة الفكر الغربي على إرادة صاحب المشروع ووعيه. وتَعتبر الدراسة أن التوجّه إلى نقد الفكر العربي من الداخل من دون امتلاك استراتيجيا لتخفيف الضغط الذي تمارسه الأفكار الواردة من خارج النصوص، أحدث استقطابًا في فكر تلك المشاريع بين الموضوع المدروس ووسائل نقده. وقد نشأ الاستقطاب عن اختلاف أدوار المسلّمة الرئيسية القائمة خلف فكرة النقد الداخلي؛ فالنقد من الداخل يعني انطلاق الناقد من ذات الانشغالات التي ينطلق منها صاحب الفكر المراد نقده بأثر انتمائهما إلى ذات المجتمع والتاريخ، في المقابل، لم يعط أصحاب المشاريع النقدية أهمية كبيرة لانطباق هذه القاعدة على الفكر الغربي الذي أخذوا عنه أدوات النقد ومناهجه، فلم ينل ارتباطها بانتماءات المجتمعات الغربية ومشاغلها اهتمامًا كبيرًا عندهم، ولم يساهم في تطوير توقعات حدوث ضغوط من جانب تلك الأدوات والمناهج على وعي الناقد، أو على النص المراد نقده.

ربما لا يرى أصحاب تلك المشاريع وجودًا لهذا الاستقطاب والضغط على مشاريعهم؛ فغالبًا تتضمن نصوص كل مشروع إشارة إلى أن الأخذ عن الفكر الغربي يجب أن يتقيد بمقتضيات الموضوع المدروس، وأنه يجب أن يتم بطريقة ناقدة. لكن هذا القول يبقى دائمًا إجراء وقائيًا يقف عند المقدمة النظرية، ومن النادر جدًا أن يظهر له أثر داخل مشروع ذاته، فيجري تبنّي المفاهيم والمنهجيات والأطر النظرية من دون تمحيص نقدي، وهذا يؤكد ما تفترضه هذه الدراسة من وقوع ضغوط من جهة الفكر المتبنَّى، على تلك المشاريع.

يمكن تلخيص المشكلة التي تتصدى لها الدراسة في السؤال التالي: لماذا لم يُنتج الفكر العربي، طوال فترة الخمسين سنة التي أعقبت انفكاك الشعوب العربية من الاستعمار، تقاليد فكرية قادرة على الإحاطة بالحاضر العربي، سواء كان ذلك في مجال إنتاج الأفكار أو في مجال نقدها؟ فمن النادر أن نجد أمة توافر لها ما توافر للعرب من تراث مشبع بالمعرفة، واتصال بالمعرفة الحديثة منذ وقت مناسب، وإمكانات للبحث والنشر تفوق إمكانات كثير من الأمم الأخرى، ومع ذلك يعاني فكرها المعاصر ضعف المردود الملاحظ في الفكر العربي. ففي الخمسين سنة الماضية، حدث في آسيا الصغرى أو جنوب شرق آسيا أو شبه القارة الهندية أو حتى في أفريقيا جنوب الصحراء تطور واضح

(٢) حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ٣٨.
(٣) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا: الأدلوجة** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ١٢١.

لمساهمات فكرية خلّاقة، استُثمر الفكر العالمي المعاصر لتحقيق تراكم في اتجاهات إيجابية، تسير شيئًا فشيئًا نحو ترسيخ تقاليد فكرية وبحثية تُعنى بحاضر تلك الأمم.

تهدف الدراسة إلى استكشاف المسار الذي اتخذه للفكر العربي في تاريخه القريب، فتدرس بعض المشاريع التي استهدفت تجديده، بمنهج يسعى لفهم الترابط بين الفكر العربي والفكر الغربي والعلاقات القائمة بينهما، من منطلق يقارب ما سمّاه عبد الكبير الخطيبي «النقد المزدوج»[٤]. ويُستفاد في ذلك من جهود بعض المفكرين التي تنتظم مناطق مختلفة في جنوب الكرة الأرضية، مستهدفين التفكير في حاضر شعوبهم بطرق متحررة من هيمنة أطر التفكير الغربي المرتبطة بواقع المجتمعات الغربية. ومن حيث الحد الزمني، تُعنى الدراسة بجهود المفكرين العرب المعاصرين الذي كتبوا، والذين ما زالوا يكتبون، عقب فترة التخلص من الاستعمار، وتشمل فترة الخمسين سنة الأخيرة تقريبًا. ولاستحالة تغطية نتاج الفترة كلها، تختار الدراسة النماذج الأفضل تمثيلًا للاتجاهات الرئيسية. ومن حيث المكان، تُعنى الدراسة بنتاج كل مفكر ينتمي إلى الثقافة العربية وإن كان يكتب بلغة غير عربية ويعيش في دولة غير عربية، ما دام فكره يهدف إلى فهم الحاضر العربي. وستُستخدم في هذه الدراسة عبارة «الفكر الأوروبي» بمعنى مرادف لعبارة «الفكر الغربي»، مع ملاحظة أن الأولى ستُستخدم عند الحديث عن فترة الحداثة ـ لكون الفترة تقتصر على التاريخ الأوروبي ـ بينما ستُستخدم الثانية لتشير إلى الفكر القائم اليوم في أوروبا وأميركا الشمالية معًا.

من الناحية المنهجية، تنظر الدراسة في طرائق توظيف المفكرين العرب أدوات فكرهم ومصادره، معتبرة أن المواقع المختلفة التي ينطلق منها المفكرون داخل المجتمع تقود إلى نتائج مختلفة بخصوص كيفية توصيف حاضرهم المشترك، وأن ما يحققه الذين ينطلقون من انتمائهم إلى المجتمع المدروس، يختلف عمّا يحققه الذين ينطلقون من انتمائهم إلى مجتمعات أخرى. يلتقي هذا المنظور، الذي يركز على تعددية التواريخ، مع المنهج التأويلي في افتراض تأثير مجموعة عناصر مشتركة تخص مجتمع المؤولين (تراث وتقاليد فكرية ولغة)، تدعم تداولهم وتطويرهم فهم الظاهرة الاجتماعية. لكنه يفارقه أيضًا في مواضع مهمّة، أولها أنه لا يعتبر تلك العناصر المشتركة تعمل ضمن وحدة مغلقة، مثل تلك التي تُعرف عند فلاسفة التأويلية باسم «الدائرة التأويلية»، فهذا الانغلاق لا يناسب إلّا مجتمعات متخيلة، منغلقة على تاريخها وتراثها. أمّا منظور التواريخ المحلية، فيتخذ فيه تعدد التواريخ وانفتاحها مكانة مهمة كونه ينظر إلى حركة التاريخ الحي، حيث تتفاعل تواريخ الشعوب والمناطق، محتفظة باختلافاتها، فتتماس دوائرها وتتقاطع. من هنا تتخذ التأثيرات المتبادلة بين التواريخ، إلى جانب التعدد والاختلاف، مكانة مهمة في هذا المنظور.

إن التجربة التاريخية التي ساهمت في تكوين هذا المنظور، الذي هو قيد التطور في مناطق متعددة، هي تجربة شعوب جنوب الكرة الأرضية التي عانت القمع والإخضاع والتبعية لمصلحة مركز النظام العالمي الحديث ممثَّلًا في الغرب بصورة رئيسية. تلك الشعوب التي قُضي على تواريخها بالإبعاد

(٤) عند الخطيبي، يهدف النقد المزدوج إلى البحث في علاقة الفكر العربي بالفكر الغربي من جهة اختلافه عنه، لكنه لا يتناول الاختلاف من جهة الهوية التي تستبعد الطرف الآخر، وإنما من الترابط الذي يسكن الاختلاف وينتج منه وينتجه أيضًا. للتعرف إلى الفكرة عند صاحبها، انظر: عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج** (بيروت: دار العودة، ١٩٨٥)، ص ١٥ ـ ١٨.

عن التاريخ الحديث المكتوب بوصفه تاريخًا أوروبيًا نقيًا، وفُرضت عليها التبعية بالقدر الذي منعها التفكير في واقعها وتشخيص مشكلاته، وقمعت عندها إرادة تغيير ذلك الواقع. هذا هو ما يجعل منظور تعدد التواريخ يناسب الفكر العربي المعاصر لينفك من النظر إلى تاريخ المعرفة الحديثة بوصفه تاريخ فعالية العقل والروح الأوروبية في التاريخ، وبالتالي، يتحرّر من وهم ضرورة الرجوع إلى لحظة الحداثة (المعتبرة أوروبية خالصة) في كل لحظة يجد نفسه في حاجة إلى التفكير في حاضره الخاص.

ليس نقد التبعية جديدًا في الفكر العربي؛ فمنذ السبعينيات اهتم عدد من المفكرين العرب بتوضيح آليات إنتاج التبعية وصونها في النتاجات الغربية الفكرية وغير الفكرية، فنجد عند سمير أمين معنى مشابهًا متضمنًا في مفهوم فض الارتباط. ونجد عند غالي شكري استخدامًا لمفهوم «الحزمة التكنولوجية» في كشف الترابطات القائمة في مجال الصناعة لخلق التبعية وتعميقها[٥]. لكن، لم تجر في الفكر العربي محاولة نظامية - في ما نظن - لبحث الترابط الذي يخلقه الفكر الغربي داخل نصوصه ليؤمّن انزلاق الآخذين عنه، من منطلقاتهم السليمة القائمة على ضرورة التفاعل مع المعرفة المعاصرة، إلى تورطهم في إعادة إنتاج التبعية، عن طريق إعطاء تفسيرات نشأة الحداثة مكانة مركزية في تلك المهمة. إذن، موضع النقد هنا، هو كيفية ممارسة الفهم والتفسير لدى الطرفين: الآخذ والمأخوذ عنه؛ فبينما تنطلق تفسيرات المفكرين الغربيين لحداثتهم من تاريخهم الخاص حين يصورونها حدثًا أوروبيًا خالصًا، لا يسعى المفكر العربي إلى تفسيرها منطلقًا من تاريخه الخاص الذي يتقاطع مع التاريخ الأوروبي، ولا يراها لحظة «ثنائية تاريخ» تتضمّن تاريخه، بل يراها، مثل الأوروبي، لحظة أوروبية خالصة.

تفترض الدراسة أن النظر إلى تاريخ المعرفة من جهة «تعددية التواريخ» هو المنطلق الوحيد الذي يحقق للمفكر العربي المعاصر انعتاقًا من أوهام التاريخ الحديث المكتوب من وجهة نظر أوروبية خالصة تسعى إلى تمكين أوروبا من صوغ تاريخ البشرية على نموذجها. وهو انعتاق لن تنعكس نتائجه الإيجابية على عمل المفكرين العرب وحدهم، بل أيضًا على عمل جميع مفكري العالم غير الغربي، والغربي نفسه. لقد أظهر مفكرو الغرب الذين استهلوا جهود نقد المركزية الغربية، تقديرًا كبيرًا للاختلاف، لكن الاختلاف لن يأتي إلّا من خارج الغرب، من الفكر اللاغربي. لكن هذا الأخير لن ينطلق من دون تحرر عقول المفكرين غير الغربيين من ضرورات إعادة إنتاج الفكر الغربي التي يستلزمها الرجوع المتكرِّر إليه. والتحرر نفسه لن يتم، ما لم يُكشَف عن مكانة تواريخ الشعوب غير الأوروبية في تاريخ العالم الحديث، عن طريق إعادة فهم التاريخ الحديث وتدوينه باعتباره حدثًا تشاركيًا نجم عن تقاطع التاريخ الأوروبي مع تواريخ الشعوب غير الأوروبية.

الفكر العربي المعاصر وتحولات الحاضر

هناك أسباب عدة تُضفي مشروعية على إمكان النظر إلى فترة الخمسين سنة الماضية من التاريخ العربي، باعتبارها وحدة متماسكة، أهمها أن العالم تغير كثيرًا في هذه الفترة، فلا العالم العربي ولا العالم الخارجي بقيا ثابتين فيها. ويَظهر تغير العالم العربي في جوانب كثيرة، أبرزها عودة القوى العسكرية الغربية إلى البلاد العربية بمبررات ومسميات جديدة، وتلاشي تأثير جامعة الدول العربية،

(٥) غالي شكري، **مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة**، دكتاتورية التخلف العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٣٥.

وبروز تأثير المؤسسات الدولية وتجمعات عربية صغيرة تقوم على قطاعات ركنية داخل الجغرافيا العربية. لكن أبرز هذه التغيرات هو تراجع الاهتمام بالقضايا الجوهرية التي تخص الوجود العربي نفسه، مثل استعادة الأرض العربية المحتلة، لصالح قضايا تخدم الهيمنة على الوجود العربي، مثل قضية «الإرهاب». وعلى الصعيد العالمي، يمكن رؤية التحولات في جوانب عدة، ربما أهمها سيطرة الغرب الملتف حول الولايات المتحدة على الشؤون الدولية عامة وشؤون العالم العربي خاصة. وهناك الأزمة الاقتصادية الطويلة الأمد التي يشهدها النظام العالمي، وأيضًا تحوّل المؤسسات الدولية إلى أدوات لرعاية مصالح الدول الكبرى وحلفائها (الأمم المتحدة، مجلس الأمن، المحكمة الجنائية الدولية). لا تقف تلك التحولات عند حدودها الظاهرية، بل تمتد لتعيد صوغ أوضاع البلاد العربية عالميًا وإقليميًا؛ فمثلًا، يتيح ربط الإسلام بالإرهاب تصوير المنطقة العربية وتقديمها إلى العالم والتفكير فيها باعتبارها جزءًا من «فضاء إرهاب عام» عابر للقارات، غير محدَّد جغرافيًا ومشوَّش مفهوميًا، يمتد من أفغانستان شرقًا إلى مالي ونيجيريا غربًا. في هذا الفضاء يُحشر المسلمون، بشعوبهم وتواريخهم وثقافاتهم المختلفة لاستثارة وتبرير سلوك عالمي عنيف تجاهم. ومن التحولات أيضًا ما تم في ميدان الفكر وطرق إنتاج المعرفة، وهذا يمس على نحو مباشرة مساعي تجديد الفكر العربي.

يشهد على عمق أثر التحولات المذكورة، هذا الحراك السياسي والاجتماعي الواسع الذي ظهر في المنطقة العربية عقب نهاية العقد الأول من هذه الألفية، والذي سيكون له، في الغالب، نتائج عميقة الأثر في الفكر العربي. ويشهد على ضعف مردود الفكر العربي المعاصر، أن المحاولات التي جرت لرصد هذا الحراك وفهمه، لم تأت بجديد واضح، وإنْ بُذل فيها جهد يستحق التقدير من جانب مجموعات مختارة من الباحثين. فهذا الجهد ركّز، في معظمه، على موضوعات جديدة، خاصة في ما يتصل بأدوار الشباب ووسائط المعلومات والاتصال، بيد أنه درسها من زوايا نظر ومفاهيم لا تقدِّم جديدًا، مثل: التنوير والهوية والتراث(٦). من هنا، يبدو أن التحولات الفكرية، التي غالبًا ما تتبع لحظات الحراك الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة، لم تظهر بوادرها بعدُ في العالم العربي. ويشير هذا التأخر بوضوح إلى ضرورة التفكير في المسار الذي اتخذه الفكر العربي في الفترة الماضية، آملين بأن يساهم ذلك في الكشف عن مسارات تتيح للمفكرين العرب اقترابًا أكثر من فهم دوافع ومحفزات الحراك الحالي، وتؤمن فهمًا أعمق له ومشاركة أكثر تأثيرًا فيه.

طبعًا، لا تنطلق هذه الدراسة في نقدها الطرائق التي أخذ بها المفكرون العرب عن الفكر الغربي من أفكار، مثل ضرورة العودة إلى التراث أو الحفاظ على الهوية والذاتية، وغير ذلك من أفكار تصدر من خارج اللحظة العالمية الراهنة، وإنما تنطلق ممّا تقوم عليه هذه العالمية من ضرورة البدء من موقع الاختلاف، الذي قمعته جهود الإعلاء من شأن التاريخ الأوروبي وفرض مركزية التاريخ الأوروبي على تاريخ العالم. من هذه الزاوية، تتوجه الدراسة إلى إيضاح أن الروابط الضمنية، التي تقيمها التفسيرات الأوروبية للحظات التاريخ الأوروبي الحديث مع المركزية العرقية، هي التي تُكسِب المعارف الأوروبية سلطة خفية تمارس ضغطًا على جميع المفكرين، وتدفعهم إلى الخضوع لكامل نظام المعرفية الغربية. ففي العادة، يبدأ المفكر العربي بما يحتاج إليه من أدوات تحليلية ونماذج

(٦) أمحمد مالكي [وآخرون]، **الإنفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**، إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

يحاول ضبطها لتعينه على التفكير في موضوعه، وتطوير النماذج التي تناسبه، لكنه سرعان ما يجد نفسه متجهًا إلى تبنّي منهجيات تضمر فلسفة قد تبعد عن، أو تتناقض مع، منطلقاته الفلسفية الأساسية.

تبدأ هذه الدراسة بتتبّع كيفية حدوث هذا الانزلاق في بعض مشاريع المفكرين العرب، ثم تحاول تفسيره بالكشف داخل تلك المشاريع عن تبنّيها التفسيرات التي صاغها المفكرون الأوروبيون لتاريخهم الحديث، باعتباره تاريخًا مفارقًا لتاريخ البشرية، تاريخًا نموذجيًا، ينبغي لجميع شعوب العالم تقليده من أجل تحقيق التقدم الذي حققته أوروبا. من هنا، يكتسي التاريخ الأوروبي سلطة قد تغوص إلى إعماق لا شعور المفكر العربي، فينتج من ذلك تسليمٌ بتفوّق المعرفة الغربية وخضوع لنظامها الكامل، فيعود المفكر من رحلته، التي قصد فيها الاستعانة بأدوات بعينها تعينه على دراسة موضوعه، محمَّلًا بعتاد كامل استُعير دونما حاجة موضوعية.

في مرجعية أدوات التفكير: سلطة نموذج الحداثة الأوروبية

تستند الغالبية العظمى من المفكرين العرب إلى فكرة ترى أن الاسترشاد بالمسار التاريخي للتقدم الذي تم في أوروبا يُعتبر خير سبيل لفهم الحاضر العربي، وحتى لتحويله. وليس ذلك بسبب مواقف عملية، مثل تقصير وقت البحث أو الاقتصاد في الجهد، بل بسبب ظن بأن تلك التجربة توفر أفضل أدوات المعرفة وأكثرها قدرة على فهم أوضاع المجتمعات وتحويلها في أي زمان ومكان، بمعنى أنها تشكّل مَعين معرفة علمية أقرب إلى الاكتمال وتحيط مسبقًا بطرق فهم الواقع وتحويله.

صحيح أن الذين يقرون بالأخذ بهذه الطريقة عن النموذج الأوروبي يقرنون ذلك بضرورة إعمال النقد في المأخوذ، لكن سرعان ما تنتهي المهمة، التي تقصد غالبًا أدوات الفهم، إلى استعارة الفكر كله الذي يرتبط بتلك الأدوات، لتنتج معرفة فقيرة و«تابعة» بالحاضر المراد فهمه والأوضاع المراد تحويلها.

تلقى لحظة الحداثة، عند غالبية المفكرين العرب المعاصرين، مكانة مختلفة عن مجمل التاريخ الحديث، تلزمهم بالرجوع إليها لفهم الحاضر العربي والإسلامي؛ ففي ندوة نُشرت أوراقها في كتاب بعنوان **الإسلام والحداثة**، عبّر عدد من المفكرين العرب عن ذلك بطريقة متشابهة(٧). وعُرِّفت الحداثة عندهم بطريقة متقاربة، حيث اعتبرت «تحولًا في الفكر وطريقة المعرفة»، رغم أنها وضِعت في لحظات مختلفة من تاريخ أوروبا. وربما يكون اختلاف اللحظات التي وضِعت فيها ناتجًا من اختلاف الأوروبيين أنفسهم في شأنها. لكن لاختلاف الأوروبيين منطقًا يحكمه، هو النزاع بينهم للاستئثار بلحظة الحداثة كي يربطوها بالتاريخ القومي للأمم الأوروبية؛ فحين توضع في القرن السابع عشر وتُربط بالتحول الصناعي، يضعها ذلك ضمن تاريخ الإنكليز، وحين توضع في القرن الثامن عشر وتُربط بالتحول الاجتماعي، يضعها ذلك داخل تاريخ الفرنسيين، وحينما توضع في القرن التاسع عشر وتُربط بتحوّل الوعي الفني والأدبي، يضعها ذلك أيضًا في تاريخ الفرنسيين وتاريخ الألمان معًا.

إذن، ليست جميع هذه اللحظات سواءً لدى الأوروبيين، لا من حيث المكان الذي ظهرت فيه، ولا من حيث المضمون المنسوب إلى كلٍّ منها، ولا من حيث الفاعلين الرئيسيين فيها، وهي بالتالي ليست

---

(٧) انظر، تحديدًا، مساهمَتَي محمد أركون وهشام شرابي في: أدونيس [وآخرون]، **الإسلام والحداثة: ندوة مواقف** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٢١ _ ٣٨٣.

لحظة متفَقًا على سماتها ودلالتها عندهم، ولا تقبل الوصف بطريقة موضوعية ومحايدة. مع ذلك، يُعرِّف المفكرون العرب لحظة الحداثة عن طريق تجميع سمات متباينة ولصقها في مواضع تاريخية مختلفة، لتضفي عليها دلالة الرفعة والسمو، ويتم تجاوز ارتباط تفسيراتها بتواريخ القوميات والشعوب الأوروبية. وفي الوقت الذي تعبِّر فيه اختلافات طرق التأريخ للحداثة عند المفكرين الأوروبيين عن ارتباطهم التام بتواريخهم المحلية، يقود الانشغال بالحداثة عند المفكرين العرب إلى نقيض ذلك؛ إذ يترتب عليه إهمال تواريخ شعوبهم وانصرافهم إلى تبنّي وجهة نظر المفكرين الأوروبيين بخصوص التاريخ الحديث. وإذا كان موقع لحظة الحداثة ومضمونها يتحددان بالنسبة إلى المفكرين الأوروبيين انطلاقًا من تواريخ شعوبهم، فإنه يجب ألّا يكون بغير ذلك بالنسبة إلى الشعوب الأخرى، فيتحدد بتماس التاريخ الأوروبي مع تواريخ الشعوب غير الأوروبية في لحظة بعينها. بالتالي، لا يبدو ممكنًا لأي مفكر عربي، مثله مثل أي مفكر آخر ينتمي إلى البلاد غير الأوروبية، أن يفكر في الحداثة من خارج لحظة التماس بين تاريخ مجتمعه والتاريخ الأوروبي الحديث. من هنا، تُعتبر لحظة التقاء العرب بأوروبا الحديثة لحظة جوهرية تساهم في إعطاء الحداثة مضمونها في فضاء الفكر العربي الحديث والمعاصر معًا. وبالطبع، ترتبط هذه اللحظة بدخول الاستعمار الأوروبي إلى الأراضي العربية. نخلص من هذا إلى أنه لا يمكن في أي حال من الأحوال فهم لحظة الحداثة بحياد وموضوعية، فهذا ما لا وجود له لدى مفكري أوروبا نفسها، وهو ما يمتنع أيضًا على كل مفكر ينتمي إلى الشعوب غير الأوروبية، وبوجه خاص تلك التي عانت تجربة الاستعمار الأوروبي.

بغضّ النظر عن الطريقة الملتبسة في التعاطي مع التاريخ الأوروبي الحديث، ولحظات الحداثة التي تُنتقى منه، يُسفر عن تعامل المفكرين العرب مع فكر الحداثة، ومع الحاضر المراد فهمه أو تغييره، مشكلتان: **أولاهما** إلغاء فعالية إنتاج المعرفة نتيجة إثبات فكرة خاطئة عن علاقة المعرفة بفهم الحاضر. وتتركز المعرفة الخاطئة بخصوص علاقة المعرفة بالواقع، في الاعتقاد بأنها تستوعبه وتحيط به على نحو مكتمل ومسبق، بحيث يمكن، اعتمادًا على تلك المعرفة، صوغ تصميمات جاهزة لعمليات تحويله، تنتظر فقط مَن يطبّقها على الواقع. هذه الفكرة تطابق بين المعرفة الاجتماعية ومعرفة مهندس العمارة الذي بمجرد تزويده بقطعة أرض ذات موقع معيّن، وتعريفه بوظيفة المبنى المراد إنشاؤه، يستطيع بما له من دراية مسبقة بأنواع مواد البناء وخصائص التربة وتكاليف التنفيذ، أن يضع خارطة مكتملة وخطة عمل تطبقان حرفيًا، فيظهر المبنى إلى الوجود مطابقًا لما سبق تصوره. والراجح أن المعرفة لا تسبق الواقع سبقًا متمّمًا، بل تُزامنه وتسايره من حيث معرفته أو تحويله، وتعيد، في محاولتها استباقه والتنبؤ بحركته، بناء نفسها بحسب ما يتضح من أخطاء فيها. بهذه الطريقة تتشكل المعرفة وتتولد مع حركة الواقع.

أمّا المشكلة **الثانية**، فهي تذويب وحدة الحاضر وتفكيكيه بإحالته إلى مجموعة متغيرات مستقلة. هنا، يعتقد المفكر أنه يستطيع، بفعل معرفته الارتباطات التي تقيمها هذه المتغيرات مع المتغيرات التابعة، أن يتوصل إلى معرفة جميع المجتمعات.؛ فمثلما يُراعى في صناعة نوع معيّن من اللباس متغيرات السن والحجم والنوع ليوافق حاجات مستخدميه المختلفين، يصبح نوع المجتمع لدى المفكر العربي (طائفي، قبلي، بطريركي،...إلخ)، ونوع القدرات الاقتصادية المتوافرة له (مستوى نمو قوى الإنتاج، قدرته على جذب الاستثمارات العالمية، ميزاته التفضيلية للتجارة والصناعة العالمية... إلخ)

متغيرات مستقلة تحدد الكيفية التي تساعد على تطبيق النموذج العام، المطوّر عن معرفة المجتمعات الغربية بذاتها، أو عن خبرة إدارتها شؤون شعوب المستعمرات. هنا يصبح المفكر أقرب إلى التقني، إذ يمكنه فهم حاضر جميع مجتمعات العالم بمجرد الإلمام بتلك المتغيرات، وتقديم وصفة تحويلها. و«المفكر» في هذا النموذج هو، في أسوأ أحواله، حرفي مقلّد، وهو، في أفضل أحواله، «خبير» ماهر، يقرُب ممّن يُسمَّون اليوم «الخبراء الدوليين»، الذين تستخدمهم الليبرالية الجديدة أداة لضمان تبعية الشعوب لمركز النظام العالمي. وهو لا ينتمي بأي حال إلى فئة المفكرين الذين هم بالضرورة يشاركون مجتمعاتهم جهود الانعتاق من جميع أشكال الإخضاع الداخلي والخارجي، ويعبّرون عن ذاتهم ضمن هذا الانشغال الذي يربطهم بمجتمعاتهم.

هاتان المشكلتان الناتجتان من تعامل المفكرين العرب مع فكر الحداثة الأوروبية، حالتا دون تطوير تقاليد فكرية خلّاقة قادرة على مواجهة الحاضر، بدءًا من وصفه ومرورًا بفهمه وانتهاءً بتحويله. فلنحاول هنا تقدير الأهمية التي تتخذها الحداثة، بوصفها حدثًا أوروبيًا خالصًا، في مشاريع المفكرين العرب.

كتب باحث عربي «... إن الحداثة في تجلياتها الحالية، سواء كحدث تاريخي أو كمفهوم نظري، هي نتاج غربي في الزمان والمكان. إنه من الصعب مناقشة هذا المفهوم دون الرجوع إلى التربة الغربية. لقد شهد الفكر الإنساني تحولًا لم يشهده من قبل، وكان له أثر كبير على كل مناحي الحياة الإنسانية. لأول مرة التحمت الدعوة إلى احترام إنسانية الإنسان دون تمييز، وإلى ترسيخ العقلانية كحكم في تقييم الأفهام والأفعال، وتجسّد ذلك في نظام ديمقراطي يحترم الرأي الآخر ويحتكم إلى رأي الأغلبية، وإلى جعل التجربة معيار المعرفة...»(٨). هنا، يُنقل معظم التوصيفات الغربية للحداثة، والتي تصوِّرها حدثًا إيجابيًا خالصًا، كما هي لتُصَب في مكان واحد. لكن حساسية الباحث النقدية لا تخونه، فيستدرك سريعًا: «مع ذلك، فإننا لن نعالج المفهوم باعتباره كونيًا بسبب ما طرأ على هذه التجربة عندما أصبحت أداة أيديولوجية في يد الحركة الاستعمارية»(٩). رغم هذا الاستدراك، لا يولي الكاتب أي أهمية لارتباط الحداثة بالاستعمار، بحيث يساعده على إعادة النظر في التعريف الذي صاغه للحداثة، وذلك لأنه ينسبها إلى لحظتين، لحظة إيجابية خالصة من كل سوء، ولحظة سلبية لوّثها الاستعمار. الأولى هي الأصل ويمكن الأخذ بها، والثانية عارضة يمكن تجاهلها، وهكذا تُبرأ الحداثة من الاستعمار.

يلخص هذا الموقف طريقة معظم المفكرين والباحثين العرب في التعاطي مع الحداثة الأوروبية، حيث يُنظر إليها من زاوية التفسيرات الأوروبية التي تنسب إليها كل خير وتحذف منها كل شر. إن تحويل الفكر بخصوص هذه النقطة تحديدًا، هو الذي يستطيع أن يقلب طريقة النظر إلى الحداثة، فإذا ما نظر إليها الباحث أو المفكر العربي انطلاقًا من موقع مجتمعه وانشغالاته، فإن تفسيره لها لن يتطابق مع تفسير المفكر الأوروبي، وعندها لن تكتسب الحداثة جاذبية عمياء.

إن سطوة نموذج الحداثة الأوروبية لا تقف عند من يصرِّح باتخاذه مرجعًا من المفكرين العرب، بل تنتشر على مستوى اللاوعي لدى من يرفضه أيضًا؛ فخلف معظم محاولات الانعتاق في الفكر العربي

(٨) عبد الرحمان اليعقوبي، **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون-محمد الجابري- هشام جعيط)**، مراجعات في الفكر العربي المعاصر؛ ٥ (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤)، ص ٢٣.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

لإحياء التراث وتجديده وإعادة قراءته، كان نموذج الحداثة «الإيجابي» هذا قائمًا. لقد انتهى محمد عابد الجابري، مثلًا، في مشروعه الذي استهله بنقد الآخذين بالنماذج الجاهزة، إلى جعل لحظة ابن رشد اللحظة التي يجب أن يستردها الفكر العربي لتطوير فكر عقلاني، وحفّزته في ذلك فكرة أن الغرب تطوّر باستلهام العقلانية التي تنتمي إلى تراث ابن رشد. هنا قَبِل الجابري التفسير الذي صاغه المؤرخون والمفكرون الغربيون للحداثة الأوروبية، باعتبارها مسيرة متصلة نحو عقلنة الحياة، وبذلك تحكمت تفسيراتهم في قراءته التراث العربي. وبينما أراد الجابري من مشروعه أن يحوّل واقع الفكر العربي، نجده أعاد إنتاج الفكرة الأوروبية عن التحول الفكري حسبما صوروها عن تاريخهم: «مسيرة تدفعها العقلانية نحو مزيد من العقلنة».

كان الجابري قد أسَّس شرعية مشروعه على نقد سابقيه، الذين وصفهم بأنهم قرأوا التراث قراءة أيديولوجية تسعى إلى إنطاقه بما يقوله نموذج اكتمل سلفًا في التاريخ. واليوم انتهى عدد من منتقديه إلى خلاصة مشابهة لما خلص إليه بشأن الذين انتقدهم. كتب أحد الباحثين: «إن دارس فكر الجابري يلاحظ أنه لا يتردد في مختلف أبحاثه ودراساته الرشدية، في خلع عباءة الباحث الفلسفي ليرتدي عباءة المناضل السياسي، حتى يتأتى له رسم صورة لفيلسوف قرطبة على مقاس مشروعه الأيديولوجي: العربي الوحدوي التقدمي الاشتراكي. وهي الملاحظة التي تحظى بما يشبه الإجماع بين أغلب الباحثين في فكره...»[١٠]. رغم القول المتكرر عند الجابري وغيره، بضرورة اتخاذ موقف نقدي حيال الفكر الغربي، فإن الانعتاق من سلطة الفكر الغربي والقدرة على نقده يبدوان غير متحققين في معظم الجهود الفكرية التي طُرحت على الساحة العربية؛ فحين يرى الجابري أن الرشدية تمثّل بالنسبة إلينا ما تمثّله الديكارتية عند الفرنسيين والروح التجريبية عند الإنكليز[١١]، فإنه يقيس الرائد العربي على النماذج الأوروبية.

هنا، لا بد من الإشارة إلى أن الآراء التي تطرحها هذه الدراسة تستهدف في المشاريع التي تدرسها، الجوانب التي تتعلق بموضوع الدراسة فقط، وهي جوانب محدودة تكشف عن عمق المشكلة التي تتناولها، لكنها لا تختزل الجهد الكبير والثراء الذي تتصف به تلك المشاريع؛ فمشروع الجابري يوفر إمكانات قراءة متنوعة وغنية، وقد أبرز عدد من نقاده الأطر المناسبة التي يمكن أن يُقرأ ضمنها مشروعه بوصفه مشروعًا عميقًا[١٢]. وحتى لا يُعمّم الحديث بخصوص الموقف من التاريخ الأوروبي الحديث على جميع المفكرين العرب، لا بد من الإشارة إلى ثلاث مساهمات استثنائية لا يمكن تناولها هنا، لما تستحقه من دراسة منفصلة، ويبقى من الضروري تسمية أصحابها، وهم: سمير أمين وإدوارد سعيد وعبد الكبير الخطيبي. فهؤلاء الثلاثة تمكنوا من تقديم رؤى ناقدة لأطر التفكير المتمركزة حول الغرب، وربما لهذا السبب اهتم الغرب ذاته بأفكارهم، مع أن المفكرين العرب لم يستثمروا هذه المساهمات لتطوير تقاليد نقدية خلّاقة، كما فعل مفكرو «مدرسة التابع» الهنود مثلًا.

---

(١٠) عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤)، ص ٢٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٢) عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧)، ص ٢٣.

بالنسبة إلى بقية المفكرين العرب، وهم الغالبية العظمى، نلاحظ أنهم يتوزعون بين مجموعتين طرفيتين يمكن وضعهما بعضهما في مقابل بعض، بحسب موقف أعضائهما من الأخذ عن الفكر الغربي. **الأولى** يسلّم أفرادها بإمكان الأخذ عنه، مع تركيز متفاوت على ضرورة نقده، ويتخيرون مناهج وفلسفات بعينها، مثل الماركسية والليبرالية والعلمانية، وأيضا القومية. وفي مقابل هؤلاء، تقف المجموعة **الثانية** التي ينطلق أفرادها من الفكر الإسلامي، وهؤلاء أيضًا يتفاوتون في ما بينهم من حيث إنهم يأخذون عن الفكر الغربي ولا يقطعون صلتهم به كليًا، ومن هؤلاء حسن حنفي الذي يأخذ عن الفلسفة الأوروبية بحرّية، وطه عبد الرحمن الذي يطغى عليه الأخذ من الفكر الصوفي الإسلامي. وموقف هذين الاتجاهين الطرفيين واضح، وعالجه كثيرون، من بينهم من ينتمي إلى هاتين المجموعتين ذاتهما. ولعل عمل عبد الله العروي **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** يعدّ من أبرز الأعمال التي تناولت المصادر الفكرية لدى المفكرين العرب باعتبارها أيديولوجيات؛ فهو خلص إلى «أن الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيّد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع سلطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع. وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية بالسطحية، وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث، النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه»[١٣]. هنا ينازل العروي أعضاء المجموعتين المذكورتين، آخذًا بالماركسية دليلًا لفهم الواقع العربي وتغييره، وعنده يشكل التاريخ الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية مسارًا متصلًا للتقدم ينتصب في مواجهة التواريخ الأخرى. أمّا إذا ما كان ذلك التاريخ نتاج تقاطعات مجموعة من التواريخ التي لا تتيح له أن يصبح المعبِّر عن حركة التاريخ المتقدم، فهذا ما لا يسمح به تصور العروي. وبالتالي، فإن نصه يحجب أي إمكان للنظر إلى حضور التواريخ غير الأوروبية في ذلك المسار الأوروبي (الخالص). وهذا الحجب هو بالضبط ما تفعله نصوص المفكرين الأوروبيين، بمن فيهم ماركس نفسه كما سنرى لاحقًا. بالتأكيد، لا يقف فكر العروي عند هذه النقطة التي تركِّز عليها الدراسة وتستهدف فهم علاقة الفكر العربي المعاصر بأُطر التفكير الغربية، فمفهومه أكثر اتساعًا ممّا لدى كثير من المفكرين الآخرين بخصوص التعاطي مع الفكر الغربي، وهو يشير إلى ارتباط الأطر المرجعية بمواقع المفكرين داخل المجتمع، وصلة ذلك بالمصالح التي يخاطبونها، جاعلًا من الأفكار تأويلات تتأثر بمواقع المفكرين[١٤].

بما أن الدراسة الحالية ليس غرضها عرض تنوع مواقف المفكرين العرب، وإنما دراسة طرائق استخدامهم أدوات الفكر الغربي ومواقفهم النقدية من التفسيرات الغربية لتاريخ المعرفة الحديثة، فإنها تستبعد المواقف الطرفية التي تقوم على القبول والرفض المسبق للفكر الغربي، وتعنى بمساهمة من يتعاملون معه بدرجة من الطواعية، تتيح لهم الأخذ عنه وفي الوقت ذاته تحقيق قدر من نقده وإن كان محدودًا، ويشكل هؤلاء المجموعة الثالثة التي تهمنا هنا.

(١٣) العروي، ص ١٢٥.
(١٤) بنعبد العالي، ص ٢٣.

من أفراد المجموعة هذه مَن بدأ مشروعه بنقد تبنّي تقاليد البحث والتفكير الغربي بطريقة جامدة، وأفضل من يمثلهم هشام شرابي الذي اقترح مدخلًا نقديًا يتوجه إلى الفكر الغربي وإلى الفكر العربي المعاصر في الوقت ذاته. إلّا أن المشروع الذي اتخذه، وهو مشروع نقد البنية البطركية (الأبوية)، انزلق تدريجيًا في المسار الذي غلَّب التاريخ الأوروبي على اللحظة العربية الحية، بالقدر الذي يكشف أنه تبنّى منطلقًا نقديًا تجاه لحظة الحداثة، لا لأنه ينطلق من تاريخه الخاص، وإنما لأنه يعتنق وجهة نظر أوروبية متأخرة تنتقد الحداثة. فلنأخذ هذا الموقف «الناقد للحداثة وفاءً للحداثة» بقدر من التفصيل.

يبدأ شرابي بنقد الطريقة التي يتعاطى بها بعض المثقفين العرب مع واقعهم، فيكتب: «كثيرًا ما ينسى المثقفون العلمانيون تجربتهم الذاتية في كتاباتهم، فتظهر وكأنها أبحاث يقوم بها باحثون أجانب تتصف بالتجريد والاغتراب الأكاديمي. ينطوي هذا الموقف على نتائج في غاية الأهمية، إذ إن مقاربة الذات من موقع الآخر وبأسلوبه (موقع الباحث الأجنبي وأسلوبه) تؤدي بالضرورة إلى تبعيّة فكرية يصعب التغلب عليها. في هذا الموقف مثلًا، يصنف النظام الأبوي وكأنه مجرد نظام بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة في العالم الثالث، فيعالج ‹بالموضوعية› ذاتها التي يعالج بها الكتّاب والباحثون الغربيون الأجانب مظاهر هذه الأنظمة وأشكالها الخارجية. في هذا النوع من التحليل تصبح إشكالية الحداثة موضوعًا نظريًا بحتًا خاليًا من المعاناة الحياتية التي تشكل المنطلق الصحيح لأي تحليل صادق للحداثة، ويصبح الباحث العربي فيه غريبًا، منفصلًا عن الموضوع الذي يعالجه. في هذا الموقف يصبح النص أكثر أهمية من موضوعه»[١٥]. يرى شرابي، وهو على حق هنا، أن محاكاة المفكرين والمثقفين العرب نموذج الباحث الذي يطبّق طرائق البحث الغربي الحديث تطبيقًا ميكانيكيًا وغير نقدي، تجعله بعيدًا كل البعد عن ذاته ومجتمعه وحاضره، وهو ما لا يفعله الغربيون حين يتصدون لدراسة مجتمعاتهم، إذ هم يدرسونها بقدر كبير من الانشباك مع الواقع، وفي سياق ذلك الانشباك يجادلون النظريات والتفسيرات المعطاة لتاريخهم والظواهر الاجتماعية، فيحولونها ويتجاوزونها، وبذلك يخلقون فكرًا حيًّا في مواجهة الحاضر.

يعتبر شرابي أن مواجهة الواقع تتم عبر الفكر: «يتميز دور المثقف في المجتمع البطركي (الأبوي) المعاصر عن دور المثقف في المجتمعات الحديثة باستهدافه التغيير الاجتماعي من خلال المداخلة الفكرية المباشرة بما يجري حوله». ويربط ذلك ببروز نمط جديد من التحولات في ثمانينيات القرن العشرين، حين وقعت في الاتحاد السوفياتي السابق وبولونيا والصين تحولات غير عنيفة، أنتجها حراك بلا ثورات؛ فحين ذاك «دخلنا منعطفًا جديدًا أظهر أن الفكر الذي رافق المراحل السابقة بحاجة إلى إعادة نظر وإلى صياغة جديدة بضوء الظروف والأوضاع المستجدة. لهذا، فإن الخطر الأكبر على حركة النقد الجذرية يأتي من داخلها، أي من خطر التمسك بالأيديولوجيات الماضية وبالاتجاهات الفكرية والممارسات التقليدية التي لم تعد تصلح لمجابهة أوضاع نهاية القرن العشرين وتحدياته»[١٦]. هنا، لا تؤدي التحولات، التي خالفت نموذج الحداثة الأوروبية القائم على الثورات، بشرابي إلى أن يستنتج تعددية أنماط التحول السياسي والاجتماعي، بل يجعل من هذا الإبداع المخالف للنموذج نموذجًا جديدًا يقمع به إمكان أن ينتج الحراك عن غير مثال سابق. وهو بهذا يقمع، ضمن مشروعه الفكري الذي يتخذه

(١٥) هشام شرابي، «معنى الحداثة،» في: أدونيس [وآخرون]، ص ٣٧٦.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

مخرجًا وحيدًا من سلطة البنية البطركية، فكرة إمكان حدوث التحول من داخل تلك البنية، دونما حاجة إلى تفكيكها. ما الذي يمنع أن تنتج المجتمعات الأبوية نموذج تحولها الخاص؟ ألم يحوّل الآسيويون مجتمعاتهم ويحققوا حداثتهم من دون أن يحتل تفكيك السلطة الأبوية مكانة مركزية عندهم؟

يرى شرابي أن مشروعية تفكيك هذه البنية تصدر من أن «مجتمعات ما قبل الحداثة يخضع فيها الفرد إلى نظام واحد بأشكال مختلفة تقوم كلها على السلطة الواحدة والإرادة الواحدة التي نجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب»[١٧]. هكذا يُضفي التمييز المسبق بين مجتمعات الحداثة ومجتمعات ما قبل الحداثة الشرعيةَ على مشروع نقد السلطة الأبوية. ويتبع ذلك أن السلطة الأبوية يجب تفكيكها دونما اعتبار للدرس المأخوذ من التاريخ المعاصر بخصوص لا أحادية نماذج التحول السياسي والاقتصادي والاجتماعي، الذي أثبتته تجارب شعوب آسيا أو أميركا اللاتينية أو الاتحاد السوفياتي السابق، حسبما نبّهَنا شرابي نفسه. ويتأكد تفضيله أحادية النموذج المأخوذ من التجربة الأوروبية، حين يبيّن كيف حاول أن يكتب بطريقة مختلفة، ساعيًا إلى نقد النظام الأبوي، فيقول: «بهذا، فإن تحليلي لبنية المجتمع العربي في تطوره التاريخي وواقعه المعاصر، هو انعكاس للواقع الحياتي الذي عشته وأبناء الجيل المثقف الذي أنتمي إليه (وبهذا أيضًا، فإن قراءة فوكو أو دريدا مثلًا، هي قراءة سيَرهم الذاتية وتجربتهم التي مر بها الجيل الذي ينتميان إليه)»[١٨].

بعكس ما بدأ شرابي، حين انتقد تقليد المفكرين والمثقفين العرب للباحث الأجنبي، آخذًا عليهم عدم تحليلهم الظواهر الاجتماعية من جهة معايشتهم لها، وحين ألح على تعددية طرائق فهم وتحويل الواقع، فإنه انتهى إلى التقليد حين تبنّى التقسيم الذي تقيمه المعرفة الغربية بين المجتمعات الحديثة وقبل الحديثة على أساس هيمنة السلطة الأبوية، وحين تبنّى أيضًا، بطريقة غير نقدية، مفهومًا للكتابة يتطابق مع مرحلة بعينها من مراحل الحداثة، هي مرحلة ما بعد البنيوية. من هنا، يظهر لنا أن شرابي ينتقد موقف المفكر العربي الذي يقلد الباحث الغربي عندما يتصدى لدراسة حاضر المجتمعات العربية، لا بسبب موقفه الجذري من التبعية الفكرية التي تملي ذلك التقليد، وإنما لأنه يجعل من لحظة بعينها من لحظات الحداثة مثالًا ونموذجًا يحتذيه، هي لحظة التفكير بعد البنيوي التي توجّهت بالنقد إلى الحداثة الكلاسيكية وتراثها العلمي والفلسفي.

لماذا يحقق نص شرابي، حين يُرتّب على هذا النحو، انزلاقًا متواصلًا نحو قبول سلطة النموذج الأوروبي، والأطر النظرية والمنهجية للفكر الغربي دونما نقد عميق؟ لنفهم ذلك، يجب أن ننظر في تعريفه للحداثة. فشرابي يضعنا أمام الأوصاف المأخوذة عن نصوص المفكرين الغربيين: «إذا نظرنا إلى مفهوم الحداثة من زاوية التحول الاجتماعي، لوجدناه مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بخصائص اجتماعية واقتصادية تنبثق من القدرة الصناعية في مطلع القرن التاسع عشر ومن الثورة التكنولوجية في النصف الأول من القرن العشرين. وإذا نظرنا إلى هذا المفهوم من زاوية الفكر والمعرفة والإبداع الفني، لوجدنا

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

أنه يتصل اتصالًا وثيقًا بالتحولات الجذرية في العلوم الإنسانية والطبيعية، وينعكس في الأدب الواقعي وفي الفن الانطباعي والتجريدي»[١٩].

يشير شرابي هنا إلى الحداثة «الجمالية» التي أرساها بودلير، كما تطورت عن طروحات المفكرين والفلاسفة الفرنسيين والألمان[٢٠]، ولا يهتم بالتحولات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي تكوّن في ظلها ذلك المفهوم، والتي أوجدت فرقًا بين الحديث وغير الحديث سكن العلوم الاجتماعية التي برزت في تلك الفترة، إلى يومنا هذا. بمعنى آخر، يقبل شرابي التفسيرات الأوروبية التي تردُّ نشأة الحداثة إلى تحولات أحدثها الأوروبيون، وترتبط بالعلم والصناعة والفكر وطرق إنتاج المعرفة والنظر إلى العالم... إلخ، منصرفًا عن الأساس التاريخي الذي تكونت ضمنه تلك الحداثة وتفسيراتها وكأنها غير مشترطة تاريخيًا، في حين كان في إمكان النظر في تاريخ الحداثة من جهة التاريخ العربي أن يزوده بتفسير يختلف عن تفسير المؤرخين والمفكرين الغربيين. أليس ذلك هو مضمون الرأي الذي أورده شرابي نفسه حين اعتبر أن الباحث العربي يجب أن يقارب ظواهر مجتمعه من موقف الانشباك بها، وليس من موقف الانفصال الذي يتبناه الباحث الاجنبي؟ ألا يعني ذلك أن المعرفة الاجتماعية التي ينتجها باحث منتم إلى المجتمع المدروس تختلف عن تلك التي ينتجها آخر لا ينتمي إليه؟ إعمالًا لفكرة ارتباط المفكرين بمجتمعاتهم وتواريخهم، ما الذي سينكشف إذا انتقلنا إلى النظر في الكيفية التي أنتَج بها الفلاسفة والمفكرون الأوروبيون تفسيرات حداثتهم؟

في اصطناع التاريخ الأوروبي الحديث: هيغل وتفسير الحداثة

كتب شرابي: «ينعكس خطاب أو مقال الحداثة في ثلاثة حقول حددها هيجل في مطلع القرن التاسع عشر ثم أعاد تحديدها نقديًا يورجن هابرماس في نهاية القرن العشرين، وهي الحقل العلمي والأخلاقي والفني، ولكلٍّ منها حقيقة خاصة به»[٢١]. ينقل شرابي عن هيغل توصيفه الحداثة في ما يبدو وكأنه توصيف محايد، لكن لا توصيف هيغل ولا تفسيره للحداثة، ولا تفسيرات جميع الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين المنتمين إلى التقليد الهيغلي، وهو التقليد الأعظم تأثيرًا في الفكر الغربي المعاصر، لا شيء من ذلك يبقى محايدًا حين يتعلّق الأمر بالتاريخ الأوروبي؛ فقد بيّن هابرماس نفسه مدى عمق ارتباط مفهوم هيغل للحداثة بالظروف السياسية والأوضاع الاجتماعية التي شهدها عصره وعاشها مجتمعه[٢٢]. ويكشف النظر في نصوص هيغل أن تفسيره الحداثة يتضمن عناية مسبقة بوضع التاريخ الأوروبي في مقدمة التاريخ العالمي، مقلِّلًا من شأن كل تاريخ يعطي الشعوب غير الأوروبية حضورًا، وبوجه خاص الشعوب التي تحَدَّدَ تاريخ أوروبا الحديث في مقابلها، وهي شعوب الشرق وشعوب أميركا.

إن كلَّ ما يصبو إليه فكر هيغل بشأن فلسفة التاريخ، وتحديدًا بشأن لحظة الحداثة، هو إثبات فكرة التفوق الأوروبي المألوفة لدى أسلافه مفكري التنوير؛ فهو يرى أن وعي الإنسان الأوروبي بلحظة الحداثة يمثّل قمة وعي الإنسان بالتاريخ، ففيها يعرف الإنسان نفسه بوصفه «عاقلًا وحرًا في الوقت

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(٢٠) هنري لوفيفر، **ما الحداثة**، ترجمة كاظم جهاد (بيروت: دار بن رشد، ١٩٨٣)، ص ١٧.

(٢١) شرابي، ص ٣٧٦.

(٢٢) يورجن هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥)، ص ٣٩ وما بعدها.

ذاته». يرسم هذا الوعي عند هيغل فرقًا مطلقًا في تاريخ البشر، لأن «المفارقة الكبرى هي أن الإنسان يعلم ما هو عليه، وعندئذ يكون موجودًا حقًا، وبدون ذلك لا يكون العقل، الحرية، شيئًا»، ومن هنا «يترتب على هذا التفريق كل مفارقة التاريخ العالمي»(٢٣). ليوضح هيغل ما يقصده، يضع الشرقيين في مقابل الأوروبيين قائلًا: «إن الشرقيين مثلًا هم أناس وأحرار بذاتهم كبشر، لكنهم ليسوا كذلك، لأنهم لم يعوا الحرية، ويتقبلون كل استبداد ديني أو سياسي. وإن كلَّ المفارقة بين شعوب الشرق وتلك حيث ينعدم الرق، هي أن هؤلاء يعلمون أنهم أحرار، وأنهم يملكون الحرية. كما أن الشعوب الأخرى هي بذاتها حرة، لكنها غير موجودة بعدُ كشعوب حرة، هو ذا أصل التعديل الواسع في حالة العالم، نعني إذا لم يكن الإنسان حرًا إلّا بذاته أم كان يدرك بأن ماهيته، تعيينه، طبيعته أن يكون فردًا حرًا». والأوروبي بخلاف هؤلاء عند هيغل: «الأوروبي يعرف نفسه، فهو موضوع لنفسه، والتعيين الذي يعرفه هو الحرية»(٢٤). يضع هيغل الشرق (المستعبَد الذي لا يعي حريته) نقيضًا للأثينيين (الذين يعون حريتهم ويستعبدون غيرهم)، ليجعل من تاريخ أوروبا الحديث في ارتباطه بالمسيحية لحظة التركيب الذي يتجاوز الاثنين ويبلغ قمة التاريخ، ممثلًا في لحظة الحداثة(٢٥).

إذن، ليست تفسيرات الأوروبيين لتاريخ الحداثة، بوصفها تاريخًا للتفوق الأوروبي، شيئًا عارضًا، بل هي عمود المفاهيم والتعريفات التي يقوم عليها التأريخ الأوروبي للحداثة. ويصبح وضع التراتب بين تواريخ الشعوب لجعل التاريخ الأوروبي في المقدمة خطوة ضرورية عند هيغل، فيُدخل على فكرة تساوي البشر في الحرية التي أقرها أولًا، ما يسميه «التعديل»، جاعلًا معرفة البشر حريتهم تُحْدث فرقًا بينهم، لتتيح وضع الأوروبي أمام الشرقيين، بزعم أنه «يعي حريته»، وبذلك يستولي الأوروبي على حركة التاريخ، ويحوز حق تسيير جميع البشر وفق تاريخه. وقد استعيدت هذه الفكرة، وهذا المثال على وجه الخصوص، عند معظم وارثي التقليد الهيغلي باختلاف ميولهم الفلسفية، حتى عند من أراد لفكره أن يكون الأكثر بعدًا عن التمييز بين الشعوب، مثل كارل ماركس.

في نص خصصه ماركس لنقد الممارسات غير الإنسانية التي سلكتها بريطانيا في الهند إبان احتلالها لها، تتراءى تصنيفات هيغل المتحيزة ضد الشعوب، إذ تربط حكام الشرق بالاستبداد وشعوبه بالعبودية. فبعد أن أورد ماركس عن البريطانيين الكثير من الفظائع، استدرك منبّهًا من يمكن أن يتعاطف مع الهنود من قرائه: «علينا أن لا ننسى أن هذه المشاعة القروية الهانئة كانت على الدوام، مهما بدت بريئة لا ضرر منها، أساسًا مكينًا للاستبداد الشرقي، وأنها كانت تحصر العقل البشري في أضيق الإطارات، جاعلة منه أداة طيعة للأوهام، مقيدة إياه بسلاسل عبودية القواعد التقليدية، حارمة إياه كل عظمة، وكل مبادرة تاريخية»(٢٦).

(٢٣) جورج ويلهام فريدريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة: **مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٩٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(25) Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, translated by Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), p. 36.

(٢٦) كارل ماركس وفريدريك انجلس، في **الاستعمار: مجموعة من المقالات والرسائل** (موسكو: دار التقدم، [د. ت.])، ص ٢٢.

هنا يستعيد ماركس، بلغة بعيدة عن التحليل التاريخي، التلخيص نفسه الذي قدّمه هيغل للشرقي، حابسًا إياه في «العبودية للتقاليد واستبداد الحكام»، ويزيد على ذلك «تقييد العقل البشري»، و«حرمانه من كل مبادرة تاريخية». هكذا، يدلي ماركس بدلوه في سجل الصور النمطية التي حبس فيها معظم مفكري أوروبا شعوب الشرق: الهندي المستعبد، الصيني المنعزل، العربي القاسي، المسلم المتعصب... إلخ. أكثر من ذلك، يرى ماركس في الاستعمار، ورغم موقفه الناقد لمسلك البرجوازية الاستعماري، شكلًا من أشكال تحقق الضرورة التاريخية التي ستنقل التقدم إلى بلاد الشرقيين العاجزين عن تحريك التاريخ. وبسبب هذه الرؤية، ينقلب العنف والتدمير الذي يُلحقه البريطانيون بشعوب آسيا عملًا بنّاءً عند ماركس، حين يكتب: «إن صفحات تاريخ سيطرة البريطانيين في الهند تكاد لا تنطق بشيء غير التدمير، وعملهم البنّاء يكاد لا يظهر وراء أكوام الأنقاض. ومع ذلك، بدأ هذا العمل»[٢٧]. عند هيغل نفسه توجد فكرة ماركس التي تعتبر أن على الشعوب غير الغربية أن تصبر على الاستعمار الأوروبي، وتتحمل شروره، لتكتسب شيئًا من التقدم والاستقلال. فهو يقول عن سكان أميركا الأصليين، بعد أن ينسب إليهم جملة سمات سلبية، «وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوربيون في أن يبثوا فيهم روح الاستقلال»[٢٨]. هنا، يرى هيغل أن الشعوب الأخرى ستتقدم بمقدار اقتراب «الروح» الأوروبية منها.

هكذا، تبيّن نصوص كبار المفكرين الأوروبيين انطلاقهم في النظر إلى التاريخ الحديث من تاريخهم ولحظتهم الحاضرة. ويبقى صحيحًا أنهم يمارسون النقد على فكرهم ويعملون على تصحيحه، لكن ذلك بدوره يتم من موقع الانشغال بتاريخهم ومجتمعاتهم وتراثهم، لا من موقع تراث أمم أخرى ومجتمعاتها وتواريخها؛ فلا تفسير لخضوع هذين المفكرَين الأوروبيَّين الكبيرَين لصور الشرقيين النمطية المتداولة لدى عامة الأوروبيين في القرن التاسع عشر، سوى انتمائهم إلى التراث الفكري الذي يكرر ذلك، ويستخدمه للحطّ من الشعوب وتبرير الاستعلاء الأوروبي عن طريق إضفاء الطابع العقلاني على عناصر ذلك التراث، لينغرس في عقول غير الغربيين متلبسًا ثوب الفلسفة والعلم، وهذا ما يؤمّنه ويعيد إنتاجه الأخذ بغير نقد عن الفكر الغربي.

عند هذا الحد، يتضح لنا شيئان بخصوص التفسيرات الأوروبية للحداثة: **أولهما** أنها ليست تقارير علمية بخصوص لحظة قائمة موضوعيًا في التاريخ الأوروبي، بقدر ما أنها مساهمة في اصطناع تلك اللحظة وخلقها وإضفاء مسحة الحقيقة التاريخية عليها؛ فالحقائق تنتج في اللحظة التي تفسّر فيها. والواقع أن المنظور التأويلي الذي يتبنّاه فيلسوف مثل غدامير يكشف لنا أن الخطاب التاريخي ليس معنيًا فقط بفهم الوقائع التاريخية، بل معني أيضًا بمخاطبة الآخرين. هذا يعني أن تفسيرات الظواهر الاجتماعية تصب أيضًا في خانة صوغ العلاقات بين البشر، وعلى هذا النحو، ليست تفسيرات الحداثة خارج إشكاليات علاقة الغرب بالشرق وسائر الشعوب غير الأوروبية.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٢٨) جورج ويلهام فريدريك هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتعليق أمام عبد الفتاح أمام، ٢ ج (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ٢٠٥ _ ٢٠٦.

الشيء الثاني الذي يكشفه النظر في تفسيرات الفلاسفة الأوروبيين للحداثة، هو أن كتابة الأوروبيين تاريخها لا تنفصل عن الارتباطات التي يقيمها المفكر الأوروبي مع تراثه بجميع مكوناته، ومن بينها المكون المسيحي. ومعلوم المكانة التي تعطيها الفلسفة التأويلية للتراث في ممارسة التفسير، فغدامير يبيّن ارتباط التأويل بالتراث المسيحي، ومعظم فلسفات التفسير الغربية المعاصرة حتى ما بعد الحديثة منها تعود إلى خبرة تفسير النصوص الدينية عند مسيحيي أوروبا؛ ففردريك جيمسون يردُّ أصول منهجه التفسيري إلى التفسير المجازي، متّبعًا جوناثان كلر الذي استرجعه من تراث القرون الوسطى المسيحي[٢٩]، وكذلك يردُّ تودروف منهجه في التأويل الأخلاقي[٣٠] إلى علماء اللاهوت.

يبيِّن هذا أهمية أن يعيد المفكر العربي ارتباطه بحاضر مجتمعه وتاريخه حين يستعين بتفسيرات الفكر الغربي والعالمي للحظات التاريخية؛ فعليه أن يفكر فيها بحسب مشاغل مجتمعه ومتطلبات حاضره. ويمكن في الوقت ذاته الإفادة من الفكر الأوروبي بوصفه فكرًا متقدمًا ساهم فيه الأوروبيون مثلما ساهمت فيه أمم كثيرة أخرى، من دون افتراض تميّز أو تفوّق، لا لذلك التاريخ ولا للشعوب الأوروبية. في المقابل، يبقى من الضروري لكل مفكر أن يأخذ عن ذلك الفكر بوعي تام، ويتعاطى معه منطلقًا من تاريخه الخاص وانشغالاته الخاصة، فهذا المسلك وحده هو الكفيل بنزع الطابع الأسطوري لذلك الفكر.

فض تبعية المعرفة العربية المعاصرة

إن رفع شأن الحداثة في التفسيرات الغربية هو الذي يُنتج ذلك القبول غير المشروط للفكر الغربي، فيحدث الانزلاق من استخدام الأدوات التي يحتاج إليها المفكر العربي إلى تبنّي النتاج النظري بكامله. لقد أصبح مفهومًا مؤخرًا أن هويات المفسرين تساهم في تحديد زوايا نظرهم إلى الظاهرة الاجتماعية؛ فإدوارد سعيد تمكن من تغيير النظرة إلى المعرفة الاستشراقية لأنه درسها نقديًا من زاوية تأثرت بهويته الهجين التي تجمع المكون الشرقي بالمكون الغربي، وهو ذاته ما ساعد مفكري مدرسة التابع الهنود على إعادة النظر في تاريخ الحداثة الغربية من زاوية نظر تاريخ الهند. والمثال الأوضح على ضرورة التعاطي مع تراث الحداثة بمنظور نقدي، هو موقف عدد كبير من مفكري أميركا اللاتينية المعاصرين؛ فهُم يطورون أفكارًا، مثل العصيان المعرفي (epistemological disobedience) وفكر فض الكولونيالية (de-colonial thinking) وتفكير التخوم (border thinking)، عبر تلاقح فكري مع ما ينتجه المفكرون المعاصرون المنتمون إلى عالم الجنوب، مثل الكيني واثينغو نغوغي الذي ينادي بما يسمّيه «فض كولونيالية العقل» (de-colonizing the mind). ويغدو هذا كله ممكنًا لأن هؤلاء لا يتبنّون التفسيرات الغربية للحداثة، ويطورون تفسيرات لنشأتها تنطلق من تواريخ شعوبهم

(29) Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, Foreword by Neil Larson, Theory and History of Literature; 48-49 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), vol. 1: *Situations of Theory*, p. 41.

(30) Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, Translated from the French by Richard Howard (Norman: University of Oklahoma Press, 1999), p. 3.

ومن تواريخهم الوطنية التي تقاطعت معها. والشيء المهم لدى كثير من هؤلاء المفكرين هو أن الشعوب غير الأوروبية لا يمكنها أن تتعاطى مع تاريخ الحداثة إلّا بإعطاء لحظة الاستعمار مكانة مركزية في سرديتها التي تنتجها لتاريخ الحداثة. لكن التشديد على لحظة الاستعمار وحدها لا يكفي لتفكير الجميع في تاريخ الحداثة الأوروبية بطريقة نقدية؛ فلكلٍّ تاريخ منطلقاته الخاصة واستراتيجياته التأويلية، وما يناسب تاريخ شعوب وجغرافيا معينة قد لا يناسب أخرى.

وفي ما يخص المنطلق المناسب لتفسير نشأة الحداثة من زاوية التاريخ العربي، يبدو أن التركيز على ارتباط التاريخ بالجغرافيا أمر ضروري، وأن معاينة نشأتها بالرجوع إلى لحظتها الباكرة هي ما يعطي ذلك التفسير أساسًا نظريًا وتاريخيًا مشروعًا. فمثلما ترتبط الحداثة بتاريخ كل شعب من الشعوب الأوروبية في رقعة جغرافية معينة ولحظة تاريخية معينة، ترتبط كذلك بتاريخ الشعوب العربية برقعة معينة هي شبه الجزيرة الآيبيرية، ولحظة تاريخية معينة، هي القرن السادس عشر؛ فتلك المنطقة كانت في ذلك التاريخ تنتمي إلى التراث الأندلسي بقدر انتمائها إلى التراث الأوروبي تقريبًا، ولم تكن القطيعة بين التراثين قد برزت بعد.

يؤرَّخ لظهور أوروبا الحديثة ببداية القرن السادس عشر، وهي اللحظة التي يتعمّد مفكرو بلاد شمال غرب أوروبا تجاهلها لأنها مقرونة بلحظة فتح أميركا، وبالتالي فهي ترتبط بتاريخ إسبانيا، التي كان ميراثها الأندلسي حيًّا حتى ذلك الوقت، ولم يكن قد مُحي، كما تزعم الكتابات الأوروبية. فقد أوضحت دراسات معاصرة أن نمط الحياة والثقافة في إسبانيا استمر هجينًا طوال القرن السادس عشر[٣١]. من جهة أخرى، ارتبط توسع إسبانيا في أميركا بالعلاقات المتوترة مع ساحل المتوسط الجنوبي؛ فبظهور النفوذ العثماني في البحر الأبيض المتوسط، أُجبِرت إسبانيا والبرتغال على التوسع خارج نطاق المتوسط لانقطاع اتصالهما بسواحله الشرقية ومصر. بل إن مجمل الخبرة التي اعتمدها الإسبان في أميركا إبان حروبهم ضد الأزتك والإنكا لتوطيد سيطرتهم في المكسيك وبيرو استُمدت من خبرة حروب «الركونكستا» التي أدارها الإسبان ضد مسلمي الأندلس، واعتُبرت حروب أميركا امتدادًا لها[٣٢]. هذه هي ظروف الفتح الإسباني لأميركا، وهو الفتح الذي نتج منه تدفّق الذهب والفضة إلى أوروبا، وأدّى إلى توسع أسواقها، وغذى توسعها الاستعماري في العالم، وأنتج التراكم الهائل للمال في المدن الأوروبية الكبرى، وصعدت في إثره مكانة كلٍّ من هولندا وبريطانيا وفرنسا.

مع انتظام التجارة داخل أوروبا وانفصالها عن الشرق، وضع الأوروبيون تصورًا لأوروبا باعتبارها «غربًا» يعود تراثه إلى الإغريق. فقبل ذلك الوقت، كان الأوروبيون يعتبرون بلاد اليونان جزءًا من الشرق. وتشكل هذه الخطوة المرحلة الأولى في اختلاق صورة أوروبا وهويتها الحديثتين. ومع تراكم الثروة التي وردت من المستعمرات، ظهر ما سُمّي «الثورة الصناعية»، وهنا أنتج الفكر الأوروبي سردية

(31) Barbara Fuchs, «The Spanish Race,» in: Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo and Maureen Quilligan, eds., *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p. 88.

(32) Matthew Restall, *Seven Myths of the Spanish Conquest* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 25.

الحداثة الثانية، حداثة القرن السابع عشر (أو الثامن عشر) التي ستمحو حداثة القرن السادس عشر الإسبانية، وتُحِل محلها حكاية تحولات مزعومة جرت داخل أوروبا وحدها، وأنتجت خيرًا خالصًا. تلك التحولات هي: التقدم العلمي والعقلي وتحوّل الروح الحديثة.

هذه هي المرحلة الثانية من مراحل إنتاج صورة الحداثة الأوروبية، التي تزيح ما يجعل الحداثة نتاجًا لتقاطع التاريخ الأوروبي بتواريخ الشعوب غير الأوروبية، مثل التوسع الاستعماري، وتبنّي ميراث المعرفة التي تطورت في الشرق. بخلاف ما تزعم هذه السردية، جاء التحول نحو العلم والمعرفة في أوروبا متأخرًا جدًّا، ولم ينتشر العلم في أوروبا طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكان نثارًا مشتّتًا في مناطق متباعدة، ولم يكن قد تكوّن سياق جامع له حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

إذن، لاستيعاب تاريخ الحداثة الأوروبية بطريقة نقدية، لا بد من الانتباه إلى ارتباط لحظتها التأسيسية بوحدة المجال الأوروبي ـ الأندلسي، كما يشدد على ذلك نقاد الحداثة اللاتينيون[٣٣]. ويعني ذلك، في ما يخص نقد تفسيرات الأوروبيين لتلك اللحظة، ضرورة تأكيد النقاط التالية:

ـ إن اقامة اتصال يربط بين تاريخ الإغريق والرومان وأوروبا الحديثة، كانت نتاج تأويل تاريخي خدم عمليات تخيل وإنتاج هوية أوروبية واحدة (بيضاء مسيحية متحضرة) تجمع شعوب أوروبا وأممها المختلفة.

ـ إن لحظة الحداثة الباكرة المتمثّلة في التوسع الإسباني والبرتغالي، ترتبط بتاريخ الأندلس ارتباطًا عميقًا؛ فحتى القرن السابع عشر، لم يكن هناك فرق حاسم بين بلاد أوروبا وبلاد المسلمين في جنوب المتوسط وشرقه.

ـ إن النظام والرفاه اللذين انتظما بلاد أوروبا وطبعا حداثتها بمظاهر الرقي، لم ينتجا من العلم والتقدم الصناعي وحدهما، بل ارتبطا إلى حد بعيد بخبرة الضبط التي تراكمت عن إخضاع المستعمرات للنظام، ونجم الرفاه والغنى عن العنف والقمع: إبادة شعوب أميركا، واسترقاق أفارقة غرب أفريقيا، ونهب ثروات المستعمرات وصبّها في أوروبا.

ـ في الوقت الحاضر، يعتمد تقدّم الغرب على صون علاقات التبعية، وتؤدي تفسيرات الحداثة التي ترفع مكانة الغرب دورًا مهمًّا في تحقيق ذلك، كونها تؤمّن تبعية نخب الجنوب ومفكريه وأجياله الناشئة.

من دون إعطاء اعتبار لمثل هذه الحقائق، سيبقى من العسير تمامًا تحرير عقول النخب في البلاد غير الغربية. وتبقى مهمة نقد الطريقة التي فُهم بها الصعود التاريخي لأوروبا الحديثة، وتحقّق بها بروزها في واجهة ومركز النظام العالمي، هي المهمة التي لا يمكن من دونها ابتدار فض التبعية.

---

(33) Pedro Lange-Churión and Eduardo Mendieta, eds., *Latin America and Postmodernity: A Contemporary Reader* (Amherst, NY: Humanity Books, 2001), p. 17.

ويساهم العمل المقترح هنا في تغيير معرفة الأوروبيين أنفسهم تاريخهم الحديث، وليس فقط في تغيير موقف الشعوب غير الغربية من تاريخ العالم؛ فالنظر إلى تاريخ العالم الحديث من زوايا لم ينظر منها الأوروبيون، سيكشف لهم عن علاقات جديدة لم تكن مرئية لهم. ومن جهة ثانية، ينتج من هذا العمل نفسه، تغيير نظرة الشعوب غير الغربية إلى تاريخها، فالعرب مثلًا، سيتعرفون إلى جوانب جديدة من تواريخهم لم تلق اعتبارًا عندهم من قبل.

بخصوص أثر التفسيرات غير المتمركزة أوروبيًا في فهم الأوروبيين تاريخهم، يمكن أخذ نموذج واحد للتفسيرات التي ربطت التاريخ الغربي بتواريخ الشعوب غير الغربية، وهو نموذج تطور في مجال التاريخ الاقتصادي وتركز على «تحليل النظام العالمي» للرأسمالية من وجهة نظر تربط بين مختلف مناطق العالم، وقد ساهم في تطويره عدد من مفكري الجنوب، من بينهم المصري سمير أمين. ونتناول هنا باختصار مساهمة جيوفاني أريجي في ما يتعلق بنشأة النظام الاقتصادي العالمي وتطوره مرتبطًا بالظاهرة الاستعمارية. فمع أن أريجي أوروبي ويركز على نشأة الرأسمالية في أوروبا، فإن أفكاره تأثّرت بفترة عمله في بعض البلاد الأفريقية في ستينيات القرن العشرين، إبان فترة التحرر الأفريقي من الاستعمار. كما أنه وجّه عنايته مؤخرًا إلى نماذج شرق آسيا الصاعدة، خاصة الصين. وقد أثّر تفسيره في فهم ظواهر التاريخ والفكر في العالم الغربي بطريقة لم تكن ممكنة انطلاقًا من تاريخ أوروبا وحده.

تمثّلت مساهمة أريجي البارزة في كتابه **القرن العشرون الطويل: المال والقوة وأصول أزمنتنا**، الذي صدر سنة ١٩٩٤، وأرسى فيه نظريته بخصوص الدورات النظامية لتطور الرأسمالية والقائمة على تعاقب: تراكم المال، وتوسع التصنيع، ثم تحوُّل المال إلى سلعة. في نظريته هذه، عكس المسار المألوف لتطور رأس المال الذي عبّر عنه ماركس بالمسار التالي: «سلعة/رأس مال/سلعة»، معتبرًا أن السلعة تتحول إلى رأس مال يوظَّف مرة أخرى لإنتاج سلع، وأن تحوّل النقد إلى رأس المال يميز فقط الحقبة الأخيرة من تطور الرأسمالية. لكن أريجي رأى أن المسار النظامي للرأسمالية معاكس لذلك، فهو يسير في جميع المراحل في دورات، تبدأ جميعها بتراكم المال نتيجة ممارسة التجارة المدعومة بالعنف المجتمعي، ويجري في المرحلة الثانية توظيف هذا المال في إنتاج السلع، ثم يُفصل المال نفسه في المرحلة الثالثة تدريجيًا عن شكله السلعي ليتخذ التبادل صورة صفقات مالية[٣٤].

ينطبق هذا المسار على جميع مراحل الرأسمالية عند أريجي، منذ القرن الثالث عشر الذي توسعت فيه تجارة المدن الإيطالية وحتى أحدث لحظاتها المتمثلة في صعود الصين. وهو يعتبر ذلك المسار ملازمًا لدورات التراكم النظامي لرأس المال على الصعيد العالمي. ومع أن تحليلات أريجي تتركز على مركز النظام الرأسمالي، أي أوروبا، ولم يقم بالتركيز على منطقة شرق آسيا إلّا مؤخرًا، فإن أفكاره تطورت عندما تخلى عن مناهج التحليل الاقتصادي الغربية القائمة على النماذج المجردة، وربط الدراسة الاقتصادية بمقاربات التاريخ والأنثربولوجيا، ناظرًا إلى النظام العالمي على أنه ترابط لاقتصادات

(34) William I. Robinson, «Giovanni Arrighi: Systemic Cycles of Accumulation, Hegemonic Transitions, and the Rise of China,» *New Political Economy* (November 2010), p. 7.

قومية مختلفة، بالقدر الذي يجعل الرأسمالية منظومة أشكال متنوعة من النشاطات، يصعب وصف أي منها بمعزل عن الآخر بأنه نشاط رأسمالي خالص، وهو ما يعني أن مركز النظام لا يبقى فاعلًا من دون ارتباط بالأطراف.

استثمر المفكر الأميركي فردريك جيمسون نظرية أريجي هذه ليعيد النظر في تاريخ الثقافة الغربية، رابطًا الأهمية التي يتخذها رأس المال النقدي في مسيرة الرأسمالية، بمسيرة التجريد التي تلحق بالنتاجات الثقافية في الغرب، متوازية مع توسع توظيف المال في مجال الاقتصاد. ففي مجال الفلسفة، يذكّرنا جيمسون بمساهمة جورج زيمل التي ربط فيها بين تطور المدن الأوروبية الكبرى والحياة الذهنية فيها، واعتبر إغراق الفكر في التجريد مرتبطًا بتحكم المال في حياة سكانها. فالمال عندما يكتسب قيمة في ذاته لا لكونه وسيط تبادل، كما هي الحال في مرحلة التعامل مع السلع، فإنه يطبع بخصائصه التجريدية طريقة تفكير سكان المتروبولات، ويؤدي إلى انفصال الخصائص المميزة لموضوعات الطبيعة فتصبح ذات قيمة مستقلة. هكذا يتحول الكلام والفكر والبشر إلى صيغ ورسائل رقمية تتدفق عبر الإنترنت في الوسائط والبرامج التفاعلية، ويتم استبدال العالم الحقيقي بعالم الصور والألوان والأشكال. ويتوافق هذا مع تدفّق التبادلات التجارية بين أجزاء العالم التي تتم في صورة أرقام تتبادلها المؤسسات المالية من دون انتقال المال نفسه، وهكذا يزداد التجريد تجريدًا في حياة البشر. وفي مجال الفن، يربط جيمسون بين تحكّم المال في الحياة الأوروبية وظهور الحداثة المتأخرة، ويعكس العلاقة بين المرحلتين الواقعية والتجريدية، فيربط الأولى بمرحلة الرأسمالية الصناعية التي تعطي المال الشكل السلعي الملموس، ويربط الثانية بمرحلة رأس المال المالي، حيث تتخلص التراكم من الشكل الملموس(٣٥). هنا تصبح تجريدية كاندنسكي الروحية وتعبيرية جاكسون بلوك التجريدية مظهرين في الفن التشكيلي لتوغل منطق المال في الحياة.

تبرز هنا ملاحظتان مهمتان: يجب أن نلاحظ أولًا كيف تنتقل النظرية الجديدة من مجال الاقتصاد بسلاسة ويسر إلى مجال الثقافة والفن، حيث تؤول بطريقة جديدة. وهذا بسبب وجود تلك الأفكار في وسط متجانس هو وسط الفكر الغربي، الذي يربط مفكريه التاريخ الفكري ذاته والانتماءات ذاتها، من أوروبا إلى الولايات المتحدة. ولنقارن هذا بما يحدث حين تنتقل الأفكار من فضاء الفكر الغربي إلى الفضاء العربي، حيث يتسبب عدم التجانس في تلك التوترات التي تغذي التناقض بين الفكرة وتأويلاتها، فينحبس الفكر في دور التبعية. الملاحظة **الثانية** هي أن مفكري الغرب بدأوا يتبينون جدوى النظر إلى تاريخهم في ضوء النتائج التي قدّتها محاولات ربط التاريخ الأوروبي الحديث بتاريخ العالم غير الأوروبي. ورغم محدودية الربط الذي يقيمه أتباع «تحليل النظام العالمي»، فإن نموذجهم يقدم مثالًا يمكن أن يقاس عليه التقدير المتوقَّع لإعادة كتابة تاريخ الحداثة من زاوية تقاطعات التاريخ

(35) Fredric Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998* (London ; New York: Verso, 1998), pp. 150-151.

الأوروبي مع تواريخ الشعوب الأخرى، كونه يتيح تقديم سرديات بديلة لفهم اللحظات المهمة التي اعتُبرت منغلقة على التاريخ الأوروبي وحده.

لقد تبنّى المفكرون الأوروبيون في فترة الخمسين سنة المدروسة هنا، مشاريع عدة استهدف كثير منها نقد طرائق التفكير الغربية التي تحكمت في الفكر الأوروبي الحديث؛ فمنها ما ركز على نقد التمركز المنطقي ونقد الهوية المتجانسة[٣٦]، ومنها ما ركز على نقد ارتباط المعرفة بالسيطرة والإخضاع[٣٧]، ومنها ما ركز على نقد هيمنة العقل الأداتي[٣٨]، ومنها ما ركز على نقد طرق فهم وتحويل العالم[٣٩]. وقد شكلت هذه الأفكار مجتمعة الأرضية التي تطور عليها منظور التواريخ المحلية، رغم أنه اغتنى بمصادر كثيرة من تراثات فكرية متنوعة غير غربية. مع ذلك، يقطع منظور التواريخ المحلية مع جميع تلك المشاريع الغربية بسبب انطلاقه من نقطة تقع خارج انشغالات المفكرين الأوروبيين، الذين يسعون إلى نقد التمركز الغربي حول موضوعات بعينها، بهدف تجديد روح الحداثة وتزويدها بدافع جديد يضمن استمرارها، وبالتالي يصون مكانتها المركزية في التاريخ بطريقة جديدة. وعلى العكس من ذلك، يهدف منظور التواريخ المحلية إلى تفكيك الأساس الذي تقوم عليه فكرة المركزية نفسها، وليس فقط مظاهرها؛ فهو لا يستهدف فض تمركز فكر جغرافيا معينة (أوروبا أو الغرب) حول موضوعات محددة (المعرفة، القوة، الأداتية...إلخ)، بل يستهدف فضًّا جذريًا للتمركز حول مصدر متميز بذاته ينتج تلك المعارف: شعب يمتاز عن غيره من الشعوب، أو ثقافة تمتاز عن غيرها من الثقافات، أو عقل يمتاز عن غيره من العقول.

بخصوص التاريخ العربي، تلفتنا هذه الطريقة في التعاطي مع التاريخ الحديث، أي بوصفه تقاطع تواريخ متعددة، إلى الدور الكبير الذي أدته تنوعات شعوب وجغرافيات وتواريخ وثقافات المنطقة العربية في تشكيل حاضرها، وسيؤدي ذلك إلى اعتبار هذه التنوعات عوامل تخصيب وتعميق للترابط الذي قام بينها. فتركيز النظر على لحظة الحداثة الباكرة سيوجه النظر إلى شمال أفريقيا، وسيربط التاريخ العربي بظهور التأثير العثماني في حوض المتوسط. وسيعطي المغرب العربي مكانة مهمة في فهم التأثيرات التي دفعت إسبانيا إلى التوجه نحو الأطلسي. كما سيعطي جنوب الجزيرة العربية والخليج العربي وشرق أفريقيا مكانة مهمة في فهم الأوضاع المتعلقة بالحد من النفوذ البرتغالي في

(36) Jacques Derrida, «Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences,» in: Richard Macksey and Eugene Donato, eds., *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972), p. 217.

(٣٧) ميشيل فوكو، **فلسفة التنوير**، ترجمة محمد عبد الرحمن حسن (الخرطوم: دار سلوم للنشر، ٢٠٠٧)، ص ٥٠.

(٣٨) من أجل شرح مختصر ودقيق لتطور هذا المفهوم عند مفكري مدرسة فرانكفورت في سياق نقدهم للحداثة، انظر القسم الخاص بالنظرية النقدية في: هشام عمر النور، **تجاوز الماركسية إلى النظرية النقدية** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ١١٧ ـ ١٢٦.

(٣٩) أشار ليوتار إلى تراجع أفكار الحداثة بشأن طرق تحويل العالم، ملاحظًا بروز نمط جديد من مشروعية المعرفة يقوم على «ألعاب اللغة»، انظر: جان ـ فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة**، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤)، ص ٣٦.

منطقة البحر الأحمر، وعدم نجاح البرتغال في تحقيق نجاحات في المحيط الهندي مماثلة لما حققته إسبانيا في ما وراء الأطلسي. أمّا تركيز النظر على ظاهرة الاستعمار الحديث، فسيوجّه الانتباه إلى الأدوار التي مارسها النفوذ الأوروبي في لحظة الحداثة العليا (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) في المناطق الشرقية وبلاد الشام وسواحل المتوسط الشرقية، والتي أنتجت في ما بعد الدول العربية بوحداتها السياسية الحالية.

سيساهم فهم التاريخ بهذه الطريقة في إلقاء الضوء على التصورات التي يصوغها حاليًا الغرب والقوى الإقليمية الفاعلة في المنطقة، لتفكيك هذه الوحدات السياسية وإعادة تركيبها، بحسب تواريخها وثقافاتها وتداخلاتها العشائرية والطائفية، لصون مصالحها في المنطقة. من جهة أخرى، سيتيح فهم الروابط القائمة في المخيلة الأوروبية بخصوص الشرق، واصطناع هوية ثانية لأوروبا مع الحداثة العليا، صنعت منها «غربًا» ينتمي إلى عالم ما وراء الأطلسي. كما سيتيح الكشف عن كثير من مكونات المخيلة التي ساهمت في إنتاج صورة الغرب الجديد والشرق القديم، بوصفهما فضاءين مصطنعين أكثر منهما واقعيين.

خاتمة

يوضح المسار الذي اتخذه الفكر العربي خلال الخمسين سنة الماضية، ضرورة إعمال النقد في الأطر النظرية والمنهجيات المأخوذة عن الفكر الغربي، وعلى وجه الخصوص التفسيرات التي تنسب إلى ذلك الفكر مكانة مميزة، وذلك لارتباط التفسيرات بمجتمعات المفسرين وانشغالاتهم الخاصة. ويبيّن أيضًا أن ما لم يتم الانعتاق من التفسيرات المتمركزة حول التاريخ الأوروبي، لن يتسنّى التحرر من سلطة نموذج الحداثة الأوروبية على الفكر العربي. كما يبيّن أن ممارسة نقد ثنائي الاتجاه موجّه إلى الفكر العربي والفكر الغربي في آن معًا، سيكشف عن آفاق واسعة للفكر العربي تعتقه من التقيد بلحظة فريدة تسكن تاريخًا معينًا (فجر الحضارة العربية الإسلامية)، أو رقعة مجيدة تحتل جغرافيا محددة (أوروبا والغرب)، وسيتيح، أخيرًا، التعرّف إلى الكيفية التي استجابت بها الجغرافيات العربية المتنوعة لضرورات التاريخ، وغذت بكيفيات مختلفة وحدة الثقافة العربية والتاريخ العربي.

مراجع إضافية

عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

مجموعة مؤلفين. **ما وراء التفكيك**. ترجمة محمد عبد الرحمن حسن. الخرطوم: دار سلوم للنشر، ٢٠٠٩.

صدر حديثًا

إدريس مقبول

سيبويه معتزليًّا

حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي

يحاول هذا الكتاب البرهنة على أن اللغة لم تنفصل في أي يوم من الأيام عن العقيدة، وأن العقيدة لا وجود فعليًا لها إلا باللغة، لأنها مضمرة ولا تظهر إلا باللسان. ويرى الكاتب، على طريقة ابن جنّي، أن أكثر مَن ضلّ من أهل العقيدة وحاد عن القصد هو مَن كان في لغته ضعف. والهدف من هذا الكتاب فحص الأثر المعتزلي في نصوص سيبويه. ولهذه الغاية عمد الكاتب إلى إنشاء حفريات في المدونة النحوية لسيبويه الموسومة بعنوان **الكتاب**، وإلى تتبع "خيوط اللاهوت" المعتزلي في الفكر النحوي لسيبويه، وقاده هذا المسار إلى قضايا التأويل النحوي للقراءات القرآنية، وإلى الرد على بعض التيارات الاستشراقية التي تأبى إلا أن ترد أي جهد فكري عربي إلى أصول غير عربية كاليونانية مثلًا؛ فقد سعى كثيرون إلى إقامة البرهان على أن النظر النحوي عند العرب مدين للفلسفة اليونانية في نشأته وبنائه. واستعانوا في هذا السبيل بالمناظرة المشهورة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى بن يونس. أما الكاتب فينتصر لسيبويه الذي تأثر بالثقافة الفقهية وبالمنهج الفقهي، إلا أنه كان أحد بنّائي منهج النظر النحوي.

عبد الرحيم العلام*

دور التأويل الدِّيني في عقد «المصالحة» بين الدِّين والسياسة

أوغسطينُس والأكويني نموذجين

تُعزى استعادة الحديث عن دور التأويل الديني في تجنيب البشرية «الخصام» الكبير بين «الدولة» والدِّين» إلى الإحياء المتزايد لموجة الصراع بين نطاقي «المعبد» و«كرسي الحكم الزمني»؛ ذلك بأن بعث النقاش بشأن المسألة الدينية ـ السياسية في عالم اليوم، أكان في المجال التداولي الإسلامي أم في المجال التداولي الموسوم بـ «الغرب» (حيث «يناضل» بعض الأديان من أجل «الانعتاق» من المجال الخاص، الذي وضعتها فيه موجات العلمنة المتتالية، والعودة إلى المجال العام)، يقتضي العودة إلى البدايات الأولى التي تحكّمت في القول الديني حيال السلطة الزمنية، وموقف الأخيرة من الشؤون الدينية؛ لأن من شأن التركيز على البدايات، وسبر أغوار الموجات المتعاقبة التي طبعت تداخل اللاهوت بالناسوت أو انفصالهما، أن يُجنّب البشرية الاصطراعات التي لا فائدة منها. وعليه، تروم هذه الدراسة تسليط الضوء على التأويل الديني.

تمهيد

عرفت العلاقة بين المسيحية والإمبراطورية الرومانية مراحل عدة، وتخللها الكثير من المنعرجات؛ فبعد مرحلة التناغم الحاد بين السياسة والأديان الوثنية قبل ظهور المسيحية، أو بلغة ذلك الواقع، بين الإنسان الوثني والإمبراطور الروماني، حين ساد كثير من الود و«العبودية» جعل الأباطرة في موقع «الآلهة»، من دون أن يتسبّب ذلك في أي شعور بالتنافر. وكان على الوافد الدِّيني الجديد أن يخوض معارك متواصلة بحثًا عن موقع داخل عالم تشكّل منذ قرون. فالوضع الذي ساد من قبل، تغيّر مع أول احتكاك بين دين «سماوي» كان يرفض عبادة الأوثان (وهنا دخل في صراع

* أستاذ العلوم السياسية والقانون الدستوري - المغرب.

مجتمعي)، فضلًا عن قيامه على مركزية أساسية تمثّلت في تحريم عبادة البشر والحجر، في مقابل عبادة إله غير مرئي، في بيئة عامرة بالآلهة الأرضية. وهذا ما صعّب من مأمورية حامل رسالة هذا الدِّين وكذلك حوارييه في ما بعد، وانتقل خلال هذه المرحلة الدِّين والسياسة في الإمبراطورية من حلة التوافق إلى حالة الصراع، ودام هذا الوضع أكثر من ثلاثة قرون تعرّض فيه «المسيحيون» لصنوف من التضييق. وما توفره الدراسات التاريخية يكفل التدليل على أن العلاقة بين الأباطرة والمسيحيين الأوائل لم تكن جيدة، بل سادها العنف والمعاناة؛ فقد ذكر المؤرخ سويتونيوس أن الإمبراطور كلاوديوس (١٤ ـ ٥٤م) أصدر مرسومًا بطرد جميع المسيحيين من مدينة روما، بدعوى أنهم أثاروا القلاقل والاضطرابات بوحي من تعاليم المسيح. والملاحَظ أن المرسوم وصفهم باليهود، لأن الذهنية الرومانية عدّت المسيحيين الأوائل طائفة من اليهود. وبالمثل، بطش الإمبراطور نيرون بالمسيحيين، ملقيًا بمسيحيي روما في النار التي أشعلها في المدينة سنة ٦٤[١].

وكان ما سمّاه أحد الباحثين «فضيحة الصلب» هو العقاب الذي أُنزل بمرتكبي مثل هذه «الجريمة العامة»؛ فالإمبراطورية التي «تخلت عن دينها المدني الجمهوري القديم، وأدخلت كل أنواع الآلهة الغريبة إلى هيكله، وسمحت لرعاياها باعتناق أغرب الأديان والعبادات الباطنية في حياتهم الخاصة، لم تكن لتسمح بأن ترفض أكثر الأديان خصوصية، وزهدًا في الدنيا وتواضعًا، أي المسيحية، الانخراط في العبادة الجماعية الوحيدة المتبقية، عبادة الإمبراطور، ولذلك تعرض المسيحيون للاضطهاد الجماعي»[٢].

ولم يحُل مسلسل التضييق المنتهج ضد المسيحية من انتشارها وتغلغلها في كثير من الأوساط، خاصة داخل الطبقات الاجتماعية الدنيا من المجتمع الروماني، بعد أن هاجرت من فلسطين نحو عدد كبير من الولايات الرومانية المنتشرة في حوض المتوسط.

استمر خلفاء نيرون في مسلسل محاربة المسيحية ومواجهة أتباعها ورموزها. والحال، أن معاناة المسيحيين والصبر على ما تعرضوا له، كانا أهم الدوافع التي أدّت بكثير من «رعايا» الأباطرة إلى مراجعة موقفهم من هذه الديانة، وشكلت بداية القرن الثاني الميلادي إرهاصات هذا التحول؛ فقد تبدلت مرحلة الصراع تلك بين الإمبراطورية والمسيحية كليًا مع بداية نهاية الربع الأول من القرن الرابع، فاختفت صور الإمبراطورية التي يرأسها إمبراطور «إله» ولا تدين بأي دين، بينما تسمح بسيادة الأديان الوثنية؛ هذه الإمبراطورية التي دخلت في صراع مع المسيح في البداية، ثم مع حوارييه وأتباعه الذين

(١) حاتم الطحاوي، «الدِّين والمجتمع في العصور المسيحية القديمة والوسطى،» **التسامح**، العدد ١٧ (شتاء ٢٠٠٧). هذه الدراسة من أهم ما كتب في الموضوع، ولا سيما أن صاحبها استند إلى مجموعة من البحوث القيّمة والتي يمكن الرجوع إليها من قبيل: يوسابيوس القيصري: **تاريخ الكنيسة**، ترجمة مرقس داود (القاهرة: [مكتبة المحبة القبطية الأرثوذكسية]، ١٩٧٣)، و**حياة قسطنطين العظيم**، ترجمة مرقس داود (القاهرة: [مكتبة المحبة القبطية الأرثوذكسية]، ١٩٧٥)؛ أ. س. سفينسيسكايا، **المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية**، ترجمة حسان ميخائيل إسحق (دمشق: منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٦)؛ محمد عبد الغني، **أضواء على المسيحية المبكرة** (الإسكندرية، مصر: [د. ن.]، ١٩٨٥)؛ نورمان ف. كانتور، **التاريخ الوسيط، قصة حضارة: البداية والنهاية**، ترجمة وتعليق قاسم عبده قاسم (القاهرة: [دار المعارف]، ١٩٩٩)؛ موريس كين، **حضارة أوروبا: العصور الوسطى**، ترجمة قاسم عبده قاسم، ط ٢ مزيدة ومنقحة (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٠)، وجوزيف نسيم يوسف، **أوروبا العصور الوسطى: النظم والحضارة** (الإسكندرية، مصر: [د. ن.]، ١٩٦٥).

(٢) خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٨٢.

أرادوا نشر المسيحية في بقاع الإمبراطورية، حيث كانت العلاقة هنا بين الدِّين والدولة (الإمبراطورية). وكان اختفاء هذه الصورة في اتجاه رسم صورة مغايرة ومعاكسة تمامًا بدأت مع القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير، الذي قرّر في إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة ٣١٢ للميلاد الاعتراف بالمسيحية كدين للإمبراطورية الرومانية، الأمر الذي فتح الباب للكنيسة الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة(٣)، وهو الاعتراف الذي ساد حول مُسبّباته كثير من النقاش لا يسمح المجال بالتعرض لها في هذه الدراسة.

من نافل القول أن رزمة من الأسباب ساهمت في حدوث هذا التحول، ولعل أبرزها ما يمكنه وسمه بدور التأويل الدِّيني في عقد «مصالحة» بين الدِّين و«الدولة»؛ إذ إن ما ساعد على تحقّق سرعة التوافق بين الحكم الإمبراطوري الروماني والمسيحية بعد الاعتراف القسطنطيني، هو أن المسيحية في بواكيرها لم تبالِ نسبيًا بقضايا الحكم والسياسة، معتبرة إياها «شؤونًا عابرة سرعان ما ستزول»، ولكن عندما اتضح أن على المسيحيين انتظار «مجيء مملكة الله»، اضطرت السلطات الكنسية إلى التصالح مع العالم، ما دامت «العملية الطويلة التي توصلت بها الكنيسة إلى التفاهم مع الإمبراطورية، قد أسفرت عن وضع تبرير للسلطة السياسية القسرية ومجموعة من الموجّهات النافعة لأجل وضع الكنيسة في صميم المجتمع المدني»(٤). وأدّت الكتابات اللاهوتية والسياسية دورًا مهمًّا في إسناد هذا التحّول، حيث انتشر الفكر اللاهوتي الذي يدعو إلى طاعة الإمبراطور واعتبار ذلك من صميم طاعة الله.

وجرى الرجوع إلى **الكتاب المقدس** من أجل تدعيم المقولات اللاهوتية وإشاعة جو من القبول العام لدى معتنقي المسيحية. ومن هنا برزت مقولة «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» المنسوبة أحيانًا إلى المسيح ذاته، وأحيانًا أخرى إلى القديس بولس، الذي دعا إلى إطاعة الحكام طاعة الكاملة قائلًا: «فلتخضع كل نفس للسلطات العليا، فما السلطان إلّا لله، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما يعصي الرب، ومن يعصيها حلّت عليه اللعنة»(٥). وكتب الأسقف القرطبي إلى الإمبراطور الروماني قسطنطينوس قائلًا: «الله وضع في يدك هذه المملكة، وإلينا سلّم أمور الكنيسة. مكتوب: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. إذن.. ليس من حقنا أن نمارس أمور الدنيا.. وليس من حقك أيها الأمير أن تحرق البخور»(٦).

أدى مذهب الخطيئة الأصلية بكثير من آباء الكنيسة إلى استنتاج أن «الدولة كانت عقابًا إلهيًا بسبب طبيعة السقوط البشري، ولكن، بهدي من الكنيسة، يمكن للدولة أن تؤدي دورًا مهمًّا في التاريخ الكلي بتصحيح الخطأ البشري. ولئن استنتج الإغريق أن السياسة طبيعية للكائنات البشرية، فقد نظرت إليها الكنيسة، شأن الحرب والرق والملكية، على أنها نتيجة بديهية خالصة للإخفاق، وأما الفكرة الرومانية

---

(٣) محمد عابد الجابري، **الدِّين والدولة وتطبيق الشريعة**، قضايا الفكر العربي؛ ٤، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٩٤.

(٤) جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٧٥.

(٥) يحيي الجمل، «الحرية في المذاهب السياسية المختلفة،» **عالم الفكر**، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٧١)، ص ٣٥.

(٦) (Hos.Ep.Ad. Const. (ATHANAS.Hist.Arian 44، نقلًا عن: رأفت عبد الحميد، **الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى** (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٢)، ص ١٢.

المتأخرة عن النظام الملكي المقدس - وهي آخر المحاولات لإعادة بناء النظام الإمبراطوري بدعم من أفكار مستمدة من الشرق الوثني - فقد نُبذت تمامًا»[٧].

وفي هذا السياق، جاء سانت أوغسطينُس، الذي يُعتبر أكبر مؤوّل للدِّين المسيحي في عصره، ويُعِدّه عدد كبير من الكنائس قديسًا؛ فهذا «القدّيس»، الذي ولد في إحدى الولايات الرومانية الشرقية مع أنه عاش أعوامًا في القرنين الرابع والخامس (٣٥٤ - ٤٣٠م)، ظل تأثيره مستمرًا طوال العصور الوسطى، خاصة بعد التطويرات التي لحقت لاهوته على يد توماس الأكويني خلال القرن الرابع عشر. فما هي أفكار هذا «القدّيس» الذي تكاد الكنائس المسيحية تُجمع على أهميته ودوره في نشر التعاليم المسيحية؟ وكيف يَنظر إلى العلاقة بين الدِّين والسياسة، أو بين مملكة الأرض ومملكة السماء على حد تعبيره؟ وكيفت تطورت أفكاره على يد «تلميذه» الأكويني الذي يُعدّ من أكبر الشخصيات التي ستعمل على تطوير المقولات الأوغسطينية من دون الخروج النهائي على الإطار العام الذي سطّره أوغسطينُس؟

أوغسطينُس:
في العلاقة بين «مملكة الأرض» و«مملكة السماء»

إذا ما أردنا صرف النظر عن كل ما يحيط بأوغسطينُس وركّزنا على مقولاته اللاهوتية، وخاصة كتابه **مدينة الله** - الذي وضعه للدفاع عن الدّيانة المسيحية ضد الوثنيين الذين اتّهموا الدِّين الجديد بالمسؤولية عن انحدار الإمبراطورية وتخلّفها، بعد إعلان قسطنطين تبنّي المسيحية دينًا رسميًا لإمبراطوريته - أمكن القول إن من الناحية الفلسفية والنظرية، يربط أوغسطينُس ربطًا دقيقًا بين الشؤون الزمنية التي يطلق عليها «مدينة الله» والشؤون الروحية التي يطلق عليها «مملكة السماء»، وذلك من خلال عقد محاورات متعدّدة مع كثير من الفلاسفة، وعلى رأسهم أفلاطون وشيشرون، في ما يتعلق بأهداف الحياة البشرية ونوعية السعادة التي يمكن أن ينالها عليها الإنسان، وهو يميل في هذا النقاش إلى أرسطو لا إلى أفلاطون، ويُعلي في درسه من قيمة قدرة الطبيعة وجودتها، ويتعرض بالشرح للخير الكثير للمدينة الأرضية الخادمة لمدينة الله السماوية[٨].

تلك هي أسس الوجودية السياسية، وبها يحدد أوغسطينُس الشعب والدولة؛ إذ إن فكرته الوجودية لا تقبل بوجود شعب أو دولة إلّا على أنهما تجمّع لكثرة تريد أن تعيش بموجب قانون مقبول في إطار ما يسمّيه «المصالح المشتركة»، وهذا ما يجعله يَسِم الشعب الروماني تارة بأنه شعب يكوّن دولة، وتارة أخرى بأنه بعيد عن ذلك، ومن خلال هذا الموقف نشأت الأوغسطينية السياسية؛ فبعد مناقشته الفلاسفة والمتكلّمين، يقول إن الوقت حان لكي يختم أحد كتبه بتحديد مقصوده بمدينة الأرض ومدينة الله، فهما بحسبه «متداخلتان منذ البداية وإلى النهاية، إحداهما (مدينة الأرض) صنعت لنفسها ما شاءت من الآلهة»، وهي في نظره «آلهة كذبة في كل مكان حتى بين البشر، والأخرى (المدينة السماوية) المسافرة فوق الأرض لم تصنع لنفسها آلهة؛ لكن الله صنعها لتصبح له قربانًا حقيقيًا»[٩].

(٧) إهرنبرغ، ص ٧٥.
(٨) أوغسطينس، القديس، **مدينة الله**، نقله إلى العربية يوحنا الحلو، ٣ مج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٧)، مج ٣، ص ١٠٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩٩.

أمّا «مدينة الله»، فهي «التي تقدّم إلى الله الحقّ عبادة صحيحة»، ويرى أن مهمة الشعب في هذه المدينة هي الدعاء «اليوم أترك لنا ذنوبنا»، رافضًا بذلك رأي الأفلاطونية الحديثة القائل بـ «إله اليهود» لا بـ «إله المسيحيين»(١٠). ويعتقد منظّر الكنسية على عهد الإمبراطورية الرومانية بعد اعتناقها الدِّين المسيحي، أن النظام والقانون الأرضي أو السماوي إنما هما الوسيلة التي تحافظ بها الحكومة على مصالح المجتمع البشري، وعلى هذا النحو فإن استعمال ما هو أرضي، بحسب أوغسطينُس، في مدينة الأرض وفي مدينة السماء هو لمصلحة السلام الأبدي(١١).

وفقًا لهذا المنظور الأوغسطيني، تأسّست «مدينتان بنوعين من الحب: المدينة الأرضية بحب الذات حتى وإن كان بمعصية الله، والمدينة السماوية بحب الله وإن باحتقار الذات، وبكلمة، تمجد الأولى ذاتها، والاخيرةُ الله، والأولى تطلب من البشر تمجيد البشر، لكن المجد الأعظم للأخرى هو الله، الشاهد على الضمير، الأولى ترفع رأسها في مجدها الخاص، وتناجي الأخرى الله، «إلهي انت مجدي، ورافع رأسي». في الأولى يحكم الأمراء والأمم التي يخضع لها بشهوة السلطان، وفي الأخرى يخدم الأمراء والرعايا بعضهم بعضًا بالمحبة الخالصة، الأولون (الأمراء) يحرصون على الجميع، والأخيرون (الرعايا) يقدمون الطاعة. المدينة الأولى تزهو بقوتها التي يجسدها الحاكمون، والأخرى تناجي «أحبك، يا إلهي، فأنت قوتي»(١٢). لكن السؤال المطروح هنا يدور حول رؤية أوغسطينُس لكلٍّ من الدولة والكنيسة والعدالة، وحول العلاقة المحتملة بينهما، هل هي علاقة تضاد أم توافق؟ وهل السماوي في خدمة الأرضي أم أن العكس هو المقبول بالنسبة إلى منظّر «مملكة الله»؟

على غرار الفكر اللاهوتي، ينهل أوغسطينُس من القاموس الرّعوي من أجلِ الدفاع عن تصوراته، وذلك حينما يقول مثلًا: «إن الأبرار الأولين كانوا رعاة للقطعان ولم يكونوا ملوكًا على بشر»، مستنتجًا من ذلك أن «الله يريد أن يعلّمنا منطوق نظام الخُلقية وما تفرضه العدالة المرعية على الخطيئة»(١٣). والمقصود بالخطيئة هنا الخطيئة الأصلية التي يعتقد بها الفكر المسيحي، أي إن الانسان أخطأ حين لم يطِع الله في الجنة وارتكب الخطيئة التي هوَت به إلى العالم الأرضي. ووفق هذه المسلمة، تدور أغلب المقولات اللاهوتية للفكر المسيحي، فإذا كان بعض اللاهوت يرى أن الخطيئة هي مَن فرضت على الإنسان العقاب الإلهي المتمثّل في سطوة الحكم الزمني، فإن أوغسطينُس يرى، رغم أنه لا ينحو بعيدًا عن هذا التصور، أن ثمة إمكانية للتكفير عن هذه الخطيئة، وذلك من خلال توظيف المدينة الأرضية حتى تخدم مدينة السماء، ولن يتأتى ذلك إلّا إذا انصاع «الرعايا» للحكم الزمني بما أنه يهدف إلى تحقيق مراد الله وخدمته؛ فبناء على «مسألة الخطيئة الأصلية»، برر أوغسطينُس القمع الذي يمكن أن تلحقه السلطة الزمنية بـ «الرعايا»، ما دامت «العناية الالهية» هي التي منحت رجال السلطة السيادة، وذلك «عندما رأت الشعب جديرًا بمثل هؤلاء الأمراء السادة، إن لله المشيئة الكاملة في منح مملكة الأرض للأتقياء أو للكفار»(١٤).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(١٢) إهرنبرغ، ص ٧٩.
(١٣) أوغسطينس، ص ١٤١
(١٤) جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣)، ص ١٥٥.

يتساءل صاحب **مدينة الله** عن أي عدالة بالنسبة إلى الذي يرفض أن يخدم الله؟ وهذا السؤال مُنبعث من تصور أوغسطينُس لكون العقل الخاضع لله هو وحده من يستطيع أن يأمر الشهوة وسائر عيوب النفس؛ فما دامت «النفس ليست خاضعة لله فهي لا تمارس سلطتها على الجسد، كما لا يستطيع العقل أن يمارس سلطته على الرذائل»(١٥). ومن منطلق هذه الخلفية الدِّينية، يُعرّف أوغسطينُس الدولة بأنها «مجموعة عاقلة تتوحّد حول تملّك مشترك وهادئ لما تحبّ، وإذا أراد إنسان أن يعرف شعبًا ما، عليه بكل تأكيد أن يتأمّل في ما يحبّ، ولكن أيًّا يكن موضوع حبه واجتمعت مخلوقات عاقلة دون حيونات وارتبطت فيما بينها في تملك مشترك وهادئ لما تحب، حُقّ لها شرعًا اسم دولة؛ وتكون دولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع بين الأفراد شريفة»(١٦). لكن هذا الانفتاح سرعان ما يرتد إلى انتكاسة عند أوغسطينُس، فالمصلحة الشريفة تجمع الناس في إطار دولة توفّر لهم العدالة إذا، وفقط إذا، كان هؤلاء الناس مؤمنين، لأن «مدينة الكفرة لا تعرف العدالة الحقيقية، لأنها ترفض طاعة الله»(١٧).

هكذا، إذن، هي العلاقة بين مدينة الله ومدينة السماء، وهكذا راح أوغسطينُس يُضفي الطابع التوافقي بينهما، وهو التصور الذي قد يبدو أن هذا «القدّيس» قام، في نظر الكثير من الكنائس، باستيحائه من الاتفاق الجيد بين الإمبراطور قسطنطين وخلفائه من جهة، وأتباع الديانة المسيحية من جهة ثانية، وهو ما حدا به إلى النظر إلى الكنيسة «الحقة» على أنها «جسد المسيح، بينما الكنيسة الحسِّية التي تحيا في مدينة الإنسان الناقصة إنما هي ‹ظل الكمال›، وكان قدر الإنسان المسيحي أن يتعايش مع الشر، أمّا الكنيسة فهي ملجأه الوحيد الذي يعصمه من الخطيئة، وإذ اعتبرها ‹الدوناتسيون›»(١٨) ملاذًا من العالم، فقد آمن أوغسطينُس بأن «مصيرها هو التعايش مع المجتمع الإنساني ككل، إذ تستطيع الكنيسة بتحالفها مع الدولة أن تحقق غايات الله عبر استيعاب وتحويل وتوجيه الصلات التي تشدّ الكائنات البشرية بعضها إلى بعض، بعد أن فقدت صلتها الجوهرية بسبب الخطيئة، إنها كونٌ صغير يمثّل رغبة الله في توحيد البشرية المتفرقة والمتباعدة، التي كان قد دفعها من إنسان واحد، وهكذا حل المجتمع المنظم كنسيًا لدى أوغسطينُس محل مدينة أرسطو وجمهورية شيشرون، واستأصل الإيمان والنعمة الإلهية العقل والعمل المشترك»(١٩).

لا ينكر أوغسطينُس استفادته من الفلاسفة، ولا سيما من شيشرون، كي يعلي من شأن مدينة الأرض وتقريبها من مدينة السماء؛ إذ ناقش رسالة شيشرون بشأن الجمهورية، ووافقه على أن المصالح المشتركة يجب أن تتأسّس على موافقة المواطنين وعلى مبدأ العدل، لكن صاحب **مدينة الله** نفى أن يكون هذا العدل موجودًا في المدن غير المطيعة لله، لكي ينتهي إلى أنه «لا توجد أبدًا جمهورية حقيقية خارج الجمهورية المسيحية»(٢٠).

(١٥) أوغسطينس، ص ١٥٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(١٨) نسبة إلى الأسقف دوناتوس الذي تزعّم مجموعة منشقة عن الكنيسة في قرطاجنة.
(١٩) إهرنبرغ، ص ٨٧.
(٢٠) أوغسطينس، ص ١٩٠

الواضح أنها نظرة شاملة إلى الحياة والتاريخ تلك التي يُبلوِرها أوغسطينُس؛ نظرة تقوم على مفهوم مسيحي للتاريخ والمجتمع، حيث تصنيف الناس إلى «مؤمنين» وكفرة. المؤمنون وجب خضوعهم للسلطة الحاكمة التي تسعى لتحقيق السعادة الأبدية، وهي ليس سعادة دنيوية وإنما سعادة أخروية تتمثّل في «التكفير عن الخطية الأصلية» والعودة إلى ملكوت السماء. لقد دافع أوغسطينُس عن «المفهوم المسيحي للتاريخ، وذلك بتقديمه تصورًا لبداية جديدة تقتحم وتتقاطع مع المسار الاعتيادي للتاريخ العلماني، إن هذا الحدث قد حصل كما يؤكد أوغسطينُس مرة واحدة، ولن يحدث مرة أخرى حتى نهاية الزمان. إن التاريخ العلماني من وجهة نظر مسيحية يظل مربوطًا داخل دورات العصور القديمة ـ إمبراطورية تنشأ وتسقط كما في الماضي ـ فيما عدا أن المسيحيين، وهم في ظل حياة الأبدية، يمكنهم قطع دورة التغيير المستديم هذه، والتطلع بلامبالاة إلى المَشاهد التي تقدمها هذه الدورة»(٢١).

غير أن هناك من ينظر إلى الأوغسطينية نظرة تقترب من جعلها عنصرًا إيجابيًا في الحياة البشرية؛ فمدينة الله ومدينة السماء متشابكتان تشابكًا معقدًا في كلٍّ من الشؤون الدنيوية والكنيسة، و«يكونان ميدانين متميزين ومترابطين من ميدان العمل الإنساني، وقد قضي على مدينة الإنسان ومدينة الله أن توحّدا معًا حتى نهاية العالم، أمّا علاقتهما، فتشكل المجتمعات البشرية كلها وتستوعب كلية التاريخ البشري. وبهذه الطريقة غيرت الأوغسطينية مقولة كانت سائدة في المنطقة الحضارية اليورومتوسطية حتى نهاية العصر القديم، وهي مقولة أن الدِّين يرتبط بشكل أساسي برفاهية الجماعة السياسية، وترتب على ذلك إمكانية النظر في ازدواجية عميقة نحو تكوين المجتمع الانساني، وتكوين الحكومة السياسية في الوقت ذاته(٢٢). لكن هذا التأثير الأوغسطيني ـ في نظر سالفاتوري ـ في إعادة بناء العقل العمومي في المملكة المسيحية في العصور الوسطى كان غامضًا بالرغم من أنها كانت نظرية أصيلة. لكن هل هذا التأثير ساهم في خلق نظرة جديدة نحو العالم المدني أو تغيير الموقف من السياسة المعتبرة عقابًا إلهيًّا؟

يبدو أن عالَم أوغسطينُس في نظر ستيفن دلو ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدني، فالمؤمنون يعيشون في خوف من الخطيئة، ولذلك فمن الوارد أن يكونوا في حالة خوف من حريتهم، فهم في الحقيقة يميلون إلى رؤية حريتهم بوصفها إفصاحًا عن الخطيئة. ومن غير الوارد إذًا، بحسب ما يخلص إليه صاحب كتاب **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، أن «يظهر في المجتمع الذي صوّره أوغسطينُس حيّزًا مستقلًا من التكوينات الجماعية يعمل كمصدر للسلطة في سياق بيئة أخلاقية أوسع، فلكي يبزغ هذا الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا من الرّعب الذي وضعه أوغسطينُس في مدينة الأرض»(٢٣).

فلئن كان سانت أوغسطينُس قد اعتُبِر أوّل منظِّر لاهوتي مسيحي يرى أن الهيكل السياسي شيئًا شريرًا ومن صنع البشر، والحكومة عِقاب، أو على أحسن الفروض تكفيرٌ عن ذنب كبير، فـ «قابيل هو الذي أسس أول مدينة، فإن الهزيمة والدّمار أدوات إلهية مقدرة من أجل أن تأتي بالإنسان الى الكنيسة حيث

(٢١) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب؛ مراجعة رامز بورسلان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٦.

(٢٢) أرماندو سالفاتوري، **المجال العام ... الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام**، ترجمة الدكتور أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢)، ص ١٩١.

(٢٣) ستيفن ديلو، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة ؛ مراجعة علا أبو زيد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ١٢٩.

يمكن الحصول على الخلاص»[٢٤]، فهل كان ينبغي انتظار حلول القرن الثالث عشر حتى يُعاد تعريف السياسة المسيحية والرؤية السلبية للدولة؟

توماس الأكويني بين «التجديد» والوفاء لـ «القديم»

بينما استمرت الكنيسة الغريغورية في نهجها المُكرّس لتفوُّق السلطة الروحية وإخضاع السلطة الزمنية لها، وما صاحب ذلك من توتّرات وصراعات انتهت بتحقيق «السّمو البابوي»، كان الجانب الفكري والفلسفي بدوره يتفاعل مع هذه الأحداث، ويحاول أن يَجِد صيغًا من شأنها أن تساهم في تقديم مقولات فلسفية ولاهوتية، وتفسير العالم وفك الاشتباك.

لقد تساءلنا في ختام الفقرة المخصّصة لأوغسطينُس ما إذا كان الأكويني سيُعيد تجديد المقولات اللاهوتية وتطويرها، وهو السؤال الذي نسعى هنا إلى محاولة معالجته من خلال التركيز على الإنتاج الفكري لهذا «المُجدّد الدِّيني».

إن النزاع الذي عاشته أوروبا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر ودار بين البابوات والأباطرة حول تحديد اختصاص السلطتين الروحية والزمنية، قد انعكس على الكتابات السياسية وأضفى عليها صبغة جدلية حتى قيل «لو تمت المقارنة بين ما كُتب في الفلسفة السياسية ابتداء من موت أرسطو حتى القرن الحادي عشر، فسوف نجده أقل من مجموعة الرسائل السياسية التي تركّزت حول النزاع الخاص بحق السياسيين في تنصيب الأساقفة، ونظرًا إلى أن الفكر السياسي يحتاج الى منهاج علمي في البحث، كان نموه أبطأ إذا ما قورن بفروع العلم الأخرى التي تميل إلى الناحية الفلسفية؛ ففي القرن الثالث عشر، كانت مذاهب اللاهوت والغيبيات التي كانت الطابع المميز للفلسفة النظرية لا تزال تحجب الفكر السياسي، أمّا في القرن الرابع عشر فقد كثرت الكتابة في الفلسفة السياسية واستمر هذا الاتجاه حتى الوقت الحاضر»[٢٥].

في هذا السياق ظهرت كتابات الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) الذي كان، على الرغم من متابعته لأوغسطينُس في كثير من الأفكار والمقولات، متميزًا منه في بعض الآراء؛ فعلى عكس صاحب **مدينة الله** الذي جعل الإيمان أساس الفضيلة، كان، بفعل تأثّره بأفكار أرسطو التي بعثها المفكرون المسلمون، قد آمن بإمكانية أن يكون العقل والإيمان شريكين في تحقيق الفضيلة. وعلى الرغم من أن الكنيسة في عصره منعت تداول الفكر الأرسطي وتدريسه، فإنها عادت لتتصالح معه[٢٦]، وذلك

(٢٤) برنارد لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة إبراهيم شتا (ليماسول، قبرص : دار قرطبة، ١٩٩٣)، ص ٤٨.

(٢٥) جورج سباين، **تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني**، ترجمة حسن جلال العروسي؛ مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، [٢٠١٠])، ص ١٣٢.

(٢٦) كانت مؤلفات أرسطو توصف بالكفر أول ما جاءت إلى أوروبا المسيحية عن طريق المصادر العربية واليهودية. وكانت الكنيسة تميل أول الأمر إلى تحريمها، وفعلًا حرمت قراءتها في جامعة باريس سنة ١٢١٠ وما بعده. ولكن على الرغم من ذلك، فإن التحريم لم يكن قط ذا أثر فعّال، ولذلك عمدت الكنيسة بحكمة إلى التجديد بدلًا من منعها، وليس هناك دليل على قوة التفكير عن المسيحية في القرون الوسطى أنصع من سرعة تقبّل مؤلفات أرسطو التي لم تقف عند هذا الحد، بل تعدته إلى جعل هذه الكتابات حجر الزاوية في الفلسفة الرومانية الكاثوليكية؛ ففي أقل من قرن من الزمان، انقلب ما كانوا يخشونه ويعتبرونه بدعة ضد المسيحية إلى شيء جديد يرجى أن يكون مذهبًا دائمًا لفلسفة تصطبغ بالصبغة المسيحية. وقد قام بهذا العمل معلّمون من جماعات الرهبان، وخاصة ألبرت الأكبر وتلميذه الأشهر توماس الأكويني، وهما من جماعة الرهبان الدومنيكان. انظر في هذا السياق: المصدر نفسه، ص ١٥٩.

بوجود أمثال الأكويني الذين قاموا بالتوفيق بين المسيحية والأرسطية. وفي هذه «التركيبة الجديدة أصبح العقل والإيمان شريكين متلازمين في فهم البناء العقلاني للمجتمع، مجتمع يسهم فيه كل فرد من أجل الصالح العام»[٢٧].

إن عمل الأكويني، يقول أحد الباحثين، واحد من المنعطفات في هذا المشروع الهائل؛ فحين وصل إلى باريس للدراسة مع العالِم ألبرت الكبير (Albertus Magnus) سنة ١٢٤٥، كان تدفق العلم العربي - الأرسطي يثير رد فعل عنيفًا داخل الكنيسة، وكان المؤمنون المسيحيون يواجهون أسئلة ملحة تثير العقلانية العلمية. وفي الوقت نفسه، كانت الأهمية المتعاظمة للمراكز الحضرية والتوسع البطيء للأسواق يضغطان بقوة على الازدراء التقليدي للعالم الذي هيمن هيمنة مكينة جدًا على التفكير المسيحي منذ عهد أوغسطينُس. وتطلّب جهد الأكويني لتأسيس لاهوت مسيحي شامل أن يكون العقل رفيقًا للوحي، والقانون الطبيعي مدمجًا بالأخلاقية الكاثوليكية[٢٨].

يحاول الأكويني في كتابه **الخلاصة اللاهوتية** المتضمّن خمسة أجزاء، أن يجيب عن مئات الأسئلة التي عنون بها فقرات هذا العمل؛ فهو لا يفضّل أن يجعل عناوين كتبه إجابات مسبقة، ولكنه يطرح أفكاره في صيغة أسئلة، ثم يشرع في مناقشتها ليخلص إلى إجابات يراها مسلمّات ينبغي التقيّد بها. غير أن الأسئلة المطروحة في **الخلاصة اللاهوتية** قلّما تتطرّق إلى المسألة السياسية، وإن حدث فمن أجل ربطها بما هو روحي طغى على مضمون جميع المجلّدات الخمسة التي يتكوّن منها **الخلاصة اللاهوتية**. وغالبًا ما يعود الأكويني إلى النصوص الدِّينية المعتبرة لديه مراجع أساسية، وإن كان أوغسطينُس قد ظل ملازمًا له لا يفارقه؛ إذ كلما أراد أن يبرهن عن أمر ما يقوله على لسان «أستاذه»؛ فهو مثلًا يستشهد برأي أوغسطينُس القائل: «يمكن للإنسان أن يفعل غير الإيمان مكرهًا، ولكنه لا يمكن أن يؤمن إلّا مختارًا ويتعذّر وقوع الإكراه على الردة، فيظهر إذن أنه لا ينبغي إكراه الكفرة على الإيمان...»[٢٩]، وذلك في سياق جوابه عن الأسئلة المتعلقة بـ «الإيمان» و«الكفر» و«الارتداد».

ومع أن الأكويني يرفض إكراه من يسمّيهم الكفرة من الوثنيين واليهود على الإيمان، فلا مانع لديه من أن يقوم «المؤمنون إذا قدروا أن يكرهوهم على ألّا يصدّوا عن الإيمان بالتجديف أو بخبث الكلام أو بالاضطهاد، ولهذا كثيرًا ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليُكرِهوهم على الإيمان، بل ليكرهوهم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالمسيح، ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الإيمان يومًا وهم يقرّون به كالمبتدعة أو أهل الردة، وهؤلاء يجب إكراههم حتى بالعقوبات البدنية أيضًا على أن يُنجزوا ما وعدوا به ويلزموا ما اعتنقوه من قبل»[٣٠].

---

(٢٧) ديلو، ص ١٣٠.

(٢٨) إهرنبرغ، ص ١٠٥.

(٢٩) توما الأكويني، القديس، **كتاب الخلاصة اللاهوتية**، ترجمه من اللاتينية الى العربية بولس عواد، ٥ مج (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٨٧ - ١٩٠٨)، مج ٥، ص ٥٠١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٠٢.

لا يختلف طرح الأكويني بخصوص حرية المعتقد عن كثير ممّن سبقوه أو عاصروه، ولا يختلف عن المقولات الدِّينية في السياقات الدِّينية غير المسيحية، التي ترى في الذي يختار عدم الإيمان بعد أن آمن بدعة وارتدادًا يجب على فاعله «الاستتابة» بالمفهوم الفقهي الإسلامي، أو القتل، ولا يجد الأكويني «صعوبة» في «البرهنة» عن مقولاته: «إذا كانوا لم يعتنقوا الإيمان فلا ينبغي إكراههم عليه، أمّا إذا قد اعتنقوه فينبغي إكراههم بالقوة على لزومه ... فإذا كان النذر اختياريًا، فإن الوفاء به اضطرار، وكذلك الإيمان»(٣١). ويعود مرة أخرى إلى «سلفه» أوغسطينُس حتى يُقنع من يخالف بصوابية مذهبه، «ناقلًا» عنه قوله: «ليس لأحد منّا يريد موت المبتدع (الذي تراجع عن الإيمان) غير أن (...) الكنيسة الكاثوليكية إذا كان هلاك البعض سببًا لانضمام الباقين إليها تشفي ألم قلبها الوَالِدي بنجاة شعوب كثرة»(٣٢).

ورغم أن المُنظّر الأبرز في تاريخ الفكر المسيحي يقرّ بأن الظاهر هو كون «السعادة مقرونة بالسلطة لتشبهها بالله من حيث هو غايتها القصوى ومبدؤها الأول»، فإنه يعارض أن يكون ذلك ما استقرت عليه الحال، فالسعادة والسلطة قد لا تلتقيان، ما دامت الأولى في نظر الأكويني «مجال النقصان بينما السعادة هي الخير الكامل»(٣٣)؛ فعالم الملك وعالم الكنيسة مكمّلان بعضهما لبعض، بالنسبة إلى الأكويني، والناس بتدعيمهم القانون وإنجاز ما تقتضيه المدينة الفضيلة لا يعملون كمواطنين صالحين فحسب، بل كمسيحيين صالحين أيضًا(٣٤). هل في هذا يتمايز الأكويني عن أوغسطينُس؟ هل بدأ الفكر المسيحي ينظر إلى السياسة والدنيا على أنهما قد يكونان إيجابيين، وأن من شأنهما تحقيق بعض السعادة؟

يرى صاحب مؤلف **تطور الفكر السياسي** أنه أضحى في الإمكان، لأول مرة منذ سقوط روما، الشّك في أن المجتمع السياسي خير إيجابي، حتى بصورة محدودة. والتركيز الحصري على الجماعة الدِّينية - السياسية الموحّدة أخلى مكانه شيئًا فشيئًا أمام الإمكانات الأخلاقية التي ينطوي عليها النشاط السياسي الدنيوي في مجتمع مدني مسيحي(٣٥).

كما يرى جورد سباين أن الأكويني كان صريحًا أيضًا في تأكيده «قانونية» الحكومة الصالحة، وأنها تختلف عن الحكومة المستبدة. ولكن سباين يستغرب غياب الأكويني عن تحديد على وجه الدقة «ماذا يعني بالسلطة القانونية في هذا المقام؟». ورغم إحاطته بالقانون الروماني، فمن الواضح أنه لم ينتبه إلى أن الروح السائدة في هذا القانون ترمي إلى إعلاء سلطة الملك فوق القانون نفسه. ولا بد أنه كان على علم بما كتب عن النزاع بين البابوية والسلطة الإمبراطورية، غير أن علمه هذا لم يدفعه إلى القيام ببحث دقيق في المبادئ التي ترتكز عليها السلطة السياسية(٣٦).

يبدو أن الجِدّة التي تميز بها الأكويني تعود إلى تأثّره بالفكرة الأرسطية بشأن الدولة؛ فعلى غرار أرسطو، قام باشتقاق الدولة من الطبيعة الإنسانية، مستنتجًا أن الدولة لم تعد «مؤسسة حددها الله باعتبارها

(٣١) المصدر نفسه.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٣
(٣٣) الأكويني، مج ٣، ص ١٨٨.
(٣٤) ديلو، ص ١٣١.
(٣٥) سباين، ص ١٦٣.
(٣٦) المصدر نفسه.

نتيجة للخطيئة وعلاجًا لها، إنما هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، وهي تقوم بخدمة الله بمعنى إيجابي على نحو مباشر. كان الأكويني ـ ضمن حدود النظرة المسيحية للعالم ـ مستعدًا لإجراء تسوية بين المفاهيم الكلاسيكية والمفاهيم المسيحية عن المجتمع السياسي. وقد وافق أرسطو على أن المدينة هي أعلى وأشمل رابطة كوّنها العقل الإنساني»[٣٧].

لم يذهب هذا الاستنتاج بالأكويني بعيدًا عن الأوغسطينية، فلاهوتيته منعته من أن يقترب أكثر من أرسطو، إذ هو «ينظر إلى الدولة، ليس فقط باعتبارها علاجًا للخطيئة كما نظر إلى ذلك أوغسطينُس، بل هي ما خططّه الله للإنسان». وبمحاولته الابتعاد عن التقييدات الإيمانية للعقل، يكون الأكويني قد جعل العقل «ملكة تتيح للإنسان قدرة محدودة على الفهم والمشاركة في أعمال القانون الالهي الأبدي»، وبهذا يكون الأكويني متفقًا، رغم بعض الاختلافات مع أوغسطينُس من حيث أنهما يفترضان محدودية عقل الإنسان، وحاجة الإنسان إلى الوحي. وفي ما يتعلق بالمصلحة العامة، فإن الله «قد وهب العقل للإنسان لكي يُوجّه أفعالنا، وإن عقلنا لا خطيئتنا هو الذي يهدينا إلى العيش مع الآخرين في تجمع سياسي»[٣٨]. يظهر أن مقصد الأكويني يتمثّل في محاولة التوفيق بين عناية الله وحرية الاختيار عند الإنسان ـ حيث الاختيار يخضع للعناية الالهية ـ إلا أنه «جعل عناية الله بالأبرار أعظم من عنايته بالأشرار»[٣٩]؛ إذ يرى أن «العناية الإلهية تشمل جميع الأشياء، وذلك بخلاف ما ارتأى ديمقريطس والأبيقوريون الذين ردوا كل شيء إلى الصدفة أو الاتفاق، وبخلاف ابن ميمون الذي ارتأى أن العناية تتعلق فقط بالجواهر غير القابلة للفساد»[٤٠].

والمسألة الثانية التي اختلفت فيها الأكوينية عن الأرسطية تتعلق بمسألة الحرية، فبينما رأى أرسطو في مفهوم حرية الفرد فضيلة من الفضائل، ربط توماس الحرية بفكرة التعددية. ومن ثم، فإن المشاركة تنتج من التعاون الحر الخلّاق، ومن أجل فتح الطريق نحو هذه الحرية يجب المحافظة على هذه المشاركة من خلال حب الله وتوجيه الحياة الإنسانية نحو المساعدة المتبادلة التي تهدف إلى تحقيق السعادة[٤١]، فضلًا عن أن الأكويني لم يَنحُ بعيدًا عن التنظيرات الأوغسطينية بخصوص العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية؛ فهو وإن رام حصر السلطة الروحية في البابوية، فإنه منح البابا سلطة زمنية على الحكام المدنيين: «إن للبابا وحده أن يقرر ما يجب أن يقوله أو يفعله، بناء على مهمته الما بعد طبيعية، وهو ما يمنحه حق التدخل في السلطة الزمنية وكيف ما شاء وفي أي وقت يحلو له»[٤٢].

وبعد أن صاغ الأكويني مفهوم الإنسان المسيحي على هذا النحو، ذهب إلى أن هذا الإنسان بطبيعته حيوان سياسي، ولكنه يتميز بأن الجذور الاجتماعية والأنثروبولوجية للسياسة تُعرَّف هنا على أسُس جديدة. وكما لخّص إريك فجولين في ما ينقله عنه سالفاتوري، فإن «درجة التجديد الأكوينية لا يمكن

(٣٧) إهرنبرغ، ص ١٠٧.

(38) Thomas Aquinas, «On Kingship,» in: *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas; Representative Selections*, Edited with an Introd. by Dino Bigongiari, Hafner Library of Classics, no. 15 (New York: Hafner Pub. Co., 1953), pp. 175-179.
نقلًا عن: إهرنبرغ، **المجتمع المدني**.

(٣٩) ميلاد ذكي غالي، **الله في فلسفة القديس توما الأكويني** ([د. م.]: مركز الدلتا للطباعة، ١٩٩٦)، ص ٨٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٣، والأكويني، مج ١، ص ٣٣٣.

(٤١) سالفاتوري، ص ٢٠٨.

(٤٢) شوفالييه، ص ١٦٧.

المبالغة فيها: لقد بدأ المفهوم السياسي في منظور توماس يأخذ معناه الحديث، فلقد شرعت ثنائية الدِّين والسياسة تحل محل الثنائية القديمة بين القوى الروحية والقوى الزمنية، لقد كان المجال السياسي برأي توماس ما يزال يتّجه كلية نحو الروح، ولكنه قد وضع أساس البداية للتطور الحاسم الذي عبر في فكر جون لوك حول خصوصية الدِّين واحتكار العمومية للسياسة، أدى إلى عدم إمكانية التكامل الكلي للجوانب الروحية محل المجال العام للسياسة»[٤٣]. ولهذا يرى فجولين «أنه إذا كان تحلل دولة المدينة قد شكّل خلفية لظهور الفلسفة الرواقية، فإن تحلل النظام الإمبراطوري كان خلفية لتشكل النزعة الوجودية»[٤٤].

ويمكن القول إن السياق العام الذي انبعثت فيه فلسفة الأكويني السياسية قد منعها من أن تغيّر نظرتها بشكل كبير إلى الإنسان والتاريخ والمجتمع، ولكن في الوقت نفسه ساهمت الأكوينية في بداية الشّك في إمكانية أن يكون لمملكة الأرض، بالتعبير الأوغسطيني، شيء آخر غير أنها عقاب إلهي عن الخطيئة أو تكفير عن الذنب، وهو ما سيتوطّد أكثر مع المصلحين الآتين من مجالات أخرى غير مجال اللاهوت، أمثال مارسليوس دي بادوا.

على سبيل الختم

إن الذي أدى بنا إلى استعادة الحديث عن دور التأويل الدِّيني في تجنيب البشرية «الخصام» الكبير بين «الدولة» و«الدِّين» هو هذا الإحياء المتزايد للموجة الصراعية بين نطاقي «المعبد» و«كرسي الحكم الزمني»؛ فبعث النقاش حول المسألة الدِّينية السياسية في عالم اليوم (سواء في المجال التداولي الإسلامي أو المجال التداولي الذي وُسِم بـ «الغرب»، حيث «يناضل» بعض الأديان من أجل العودة إلى العمومية، و«الانعتاق» من المجال الخاص الذي وضعتها فيه موجات العلمنة المتتالية)، يقتضي العودة إلى البدايات الأولى التي تحكمت في القول الدِّيني حيال السلطة الزمنية، وموقف الأخيرة من الشؤون الدِّينية؛ لأن من شأن التركيز على البدايات، وسبر أغوار الموجات المتعاقبة التي طبعت تداخل اللاهوت بالناسوت أو انفصالهما، أن يُجنّبا البشرية الاصطراعات التي لا فائدة منها.

وهكذا، سلطت الدراسة الضوء على عامل التأويل الدِّيني، أو التجديد الدِّيني كما يُطلق عليه في المجال الاسلامي، من أجل ملامسة سبل معالجة الصراع الذي قام بين الكنيسة والإمبراطورية في التجربة المسيحية، والدور الأساسي الذي أداه «الفقه الدِّيني» في رفد هذه التجربة، والحؤول دون التّجمّد عند منهج محدد سلفًا. هذا، ويجدر التنويه بأن عملية الاسترجاع هذه لم تهدف إلى التقليد والمحاكاة والاستيراد، لأن ذلك غير ممكن من أوجه عدة؛ فالأفكار التي طرحها أوغسطينُس والأكويني أضحت متجاوزة اليوم، كما أن ما يحدث في مجال سياسي معين لا يمكن أن يتم «استيراده» وتنزيله ضمن بيئة مغايرة، ولكن الهدف كان استعادة المنهج لا المضامين، لأن التجربة أثبتت أن منهج الملاءمة والتفاهم والتسامح تغلب على المنهج العنفي المتطرف الطارد لقيم التسامح.

(٤٣) سالفاتوري، ص ٢٠٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

محمد خاين *

عربية الإعلانات**.... إلى أين؟

إن الممارسات المنتهجة في لغة الإعلانات العربية سوف تجرّ الويلات على مستقبلها، وخاصة أنها تؤثِّر في فئات واسعة من شبابنا الذي يحفظ عباراتها ويردِّد مقاطعها، ويقلِّدها في تواصله اليومي. وبالتالي، فإنّها، كما سيأتي بيانه، تعمل على تسطيح الفكر، وتبقي التّواصل في درجاته الدّنيا، ويتمُّ بالحدِّ الذي لا يُفقه إلّا بردّه إلى المقام الذي تمَّ فيه؛ لغة تستدعي الإغراء وتلغي الإقناع، على الرغم من تبنّيها آلياته منهجًا في بناء الحجاج. تمارس التّدليس وتحجب الحقائق، الأمر الذي يحيلنا إلى أهمية اللغة في بناء الرسالة الإعلانية، ومن ثَمّة تخصيص حيّز من هذه الورقة للغة الإعلان من حيث خصائصها وآليات اشتغالها، وذلك حتى يتسنى لنا فهم الفلسفة التسويقية التي تتأسّس عليها هذه الرسالة.

توطئة

عملت تكنولوجيات الإعلام والاتصال على اختراق الحدود القومية، وعلى التقريب بين الشعوب والأمم، ويسّرت التواصل بين الأفراد والجماعات، وسهّلت الاحتكاك بين الثقافات، فأصبحنا نتحدث عن الثقافة الكونية. وممّا زاد في إذكاء لهيب السعي نحو العالمية المنشودة هو التنافس التجاري المحموم بين العلامات التجارية، بغية الاستحواذ على الأسواق في جميع أرجاء المعمورة لتصريف منتوجاتها، متخذة من القوانين التي شرَّعتها المنظمات الدولية ـ تحت ستار

---

* أستاذ محاضر في كلية الآداب واللغات، جامعة حسيبة بن بوعلي (الشلف ـ الجزائر).

** جاء في **اللسان**: «الإعلان في الأصل إظهار الشّيء... والعلان والمعالنة والإعلان: المجاهرة. علن الأمر يعلن علنًا وعلانية: إذا شاع وظهر». انظر: ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط ٣، ج ٩ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٣)، ص ٣٧٤، مادة علن.. وفي مادة شهر، ص ٢٦٣، يقول صاحب **اللسان**: «الشّهرة ظهور الشّيء في شنعة... والشّهرة وضوح الأمر». ونلاحظ أن المصطلحين كليهما يحيلان إلى الذّيوع والانتشار والرواج، ومن ثمّ، ليس غريبًا أن تتداخل دلالتهما، فيوظّفان بمعنى واحد، ويتناوبان في الإحالة إلى مدلول واحد، إذ تكاد الفروق بينهما تنعدم، وهو ما نشهده حاليًا؛ فالمشارقة يستعملون مصطلح الإعلان، في حين نجد المغاربيين يستخدمون مصطلح «الإشهار» للدلالة على ما يُعرف عند الفرنكوفون بـ Publicité وعند الإنغلوساكسون بـ Advertising. ولهذا، نرى أن لا طائل من وراء الخوض في المسألة والبحث عن الفروق الدلالية بينهما، ما دامت مشكلة المصطلح عامة، وقد شملت جميع حقول المعرفية الإنسانية عندنا. ولذا، لم نتحرّج من توظيفهما معًا في ثنايا الورقة.

التعاون الدولي - سبيلًا، إضافة إلى تلك التجمعات الإقليمية، بما وفّرته لها من حماية لحرّية انتقال رؤوس الأموال والممتلكات وحرّية التبادل التجاري.

انعكست آثار هذه التحولات في ما يمكن أن نسمه بالاختراق (Transgression) العالمي لقطاع الاتصال والإعلان اختراقًا واضحًا، الأمر الذي جعلنا نعيش بداية تشكّل جغرافيا جديدة قوامها العلاقة المعقدة القائمة بين الاقتصاد والثقافة العالمية بفعل التشبيك، وصار معها تدويل صناعة الإعلان رهانًا أساسيًا، مسايرة لمرحلة تدويل المجتمع[١].

ومن ثمّ صار النّص، بوصفه بنية لغوية سطحية تتجسد عبرها تأثيرات العولمة، عرضة لتقاطعات لسانية وغير لسانية، وكذا على مستوى مضمون الرسالة الإعلانية، بخضوعه لجملة من التحويرات يمكن وسمها بإكراهات (Contraintes) العولمة، وذلك من منطلق أننا نعيش حضارة النّص المعولم بامتياز؛ ذاك النّص الذي يسعى إلى تكريس ثقافة الاختراق والاحتواء للآخر المستلَب، فهو يعمل على غرس القابلية فيه على التسليم بضَعفه أمام سلطة الهيمنة الغربية، وبالأخص الأميركية، و: «تتولى القيام بعملية تسطيح الوعي، واختراق الهوية الثقافية للأفراد والأقوام والأمم ثقافة جديدة لم يشهد التاريخ من قبل لها مثيلًا: ثقافة إشهارية إعلامية سمعية بصرية تصنع الذوق الاستهلاكي (الإشهار التجاري) والرأي السياسي (الدعاية الانتخابية)، وتشيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ؛ إنها «ثقافة الاختراق» التي تقدمها العولمة بديلًا من الصراع الأيديولوجي[٢]، وهو ما يدفعنا إلى القول إن هذا النّص يحمل المتلقي المفترض على عيش حالة الانبهار، ومن ثَمّ الانقياد نحو الإيمان بالمفاهيم والقيم التي يحوِّلها، والتي تكون محصّلتها النهائية الانتقال بالمتلقي المفترض من مجرد متلق للنّص إلى مستهلك فعلي للمنتوج المشهر له. وهنا تتحول اللغة المتمظهرة عبر النّص من مجرد وسيلة إعلام واتصال إلى آلية من آليات ممارسة السّلطة[٣] وتحقيق التأثير الضاغط لصالح الرسالة الإعلانية، الأمر الذي يحيلنا إلى أهمية اللغة في بناء الرسالة الإعلانية، ومن ثَمّ تخصيص حيّز من هذه الورقة للغة الإعلان من حيث خصائصها وآليات اشتغالها، وذلك حتى يتسنى لنا فهم الفلسفة التسويقية التي تتأسّس عليها هذه الرسالة؛ ذلك أن التسويق لا يراد به، كما هو باد من ظاهرها، المنتوج أو الخدمة المروَّج لها، بل هنالك قيم مضافة تندرج ضمن ما يمكن وسمه بلغة تداولية بالمسكوت عنه، أو بالمفهوم، بتعبير علماء الأصول لدينا.

ننتقل بعدها إلى موقعية اللغة العربية في الإعلانات الموجّهة إلى المستهلك العربي، وأي عربية تلك التي هي مدار المدارسة، ومستويات الخلل التي لحقتها، والسّرّ الكامن وراءها.

من المؤكَّد أننا لا نقصد بالخلل ما عُرف عند أسلافنا باللحن الذي يتجلى في مستويات التركيب والبناء الصرفي وفي الإعراب، وحتى في الجوانب الإملائية للغة المكتوبة، وقد قيل

(١) انظر: Claude Cossette, *La Publicité, déchet culturel*, Diagnostic; 29 (Sainte-Foy, Québec: Editions de l'IQRC, 2001) sur le site: <https://www.pulaval.com/produit/la-publicite-dechet-culturel>.

(٢) محمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» فكر ونقد، العدد ٦ (١٩٩٨)، على الموقع: <http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/1_10_table.htm>.

(٣) انظر: Jean-Michel Adam et Marc Bonhomme, *L'argumentation publicitaire: Rhétorique de l'éloge et de la persuasion*, Fac. Série Linguistique (Paris: Nathan, 1997), p. 98.

عنه الكثير[٤]. إن ما نتوجّه إليه بالقصد أعمق وأخطر ـ وإن كنّا لا نقلّل من خطر اللحن ـ لأنّه يمس جوهر اللغة وسرّ عبقريتها، ويخلخل نسقها الفكري في الصميم.

تأسيسًا على ما تقدم، سيلحظ القارئ أننا أغفلنا التطرق إلى مسألة اللحن الذي يطبع الإعلانات التجارية؛ فتركيزي منصبّ على ما أجيز لنفسي تسميته الجرائم اللغوية التي تُرتكب في حق العربية وفق خطط مدروسة واستراتيجيات متقنة ومعدّة سلفًا، وموثوق من فعاليتها في الإتيان على بنيانها من القواعد؛ أي إن الورقة ستركز على ما له صلة بتكريس ثقافة الاختراق المتحدث عنها آنفًا. وتحضرني في هذا الموقف مقولة الأعرابي الذي وقف على مجلس الأخفش، فوجد القوم يتطارحون مصطلحات وتعابير لم يفقه منها شيئًا، وهو الأعرابي القحّ الغارق في البداوة: «أراكم تتكلّمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا»[٥]، مع الفرق في النيات والمقاصد بين هؤلاء وأولئك. كما أن الورقة لن تركز على الوسائط وقنوات تمرير الرسائل الإعلانية، والأسس النفسية التي يُبنى عليها الإعلان، وغير ذلك من الأمور الفنية، فذلك مما تعجّ به الدراسات القائمة في ميدان الاتصال والإعلام.

إن الممارسات المنتهَجة في لغة الإعلانات العربية سوف تجرّ الويلات على مستقبلها، وخاصة أنها تؤثر في فئات واسعة من شبابنا الذي يحفظ عباراتها ويردد مقاطعها، ويقلِّدها في تواصله اليومي. وبالتالي، فإنها ـ كما سيأتي بيانه ـ تعمل على تسطيح الفكر، وتبقي التواصل في درجاته الدنيا، ويتمُّ بالحد الذي لا يُفقه إلّا بردّه إلى المقام الذي تمَّ فيه؛ لغة تستدعي الإغراء وتلغي الإقناع، على الرغم من تبنّيها آلياته منهجًا في بناء الحجاج، وتمارس التدليس وتحجب الحقائق.

مفهوم الإعلان وخصائص لغته وآليات اشتغاله

المفهوم

لم نجد ـ في ما عدنا إليه ـ من تعريفات تعريفًا واحدًا يضبط الإعلان بما هو نص ذو بنية لسانية، بل هناك مفاهيم متعددة له في انبنائه الكلي لسانيًا، وأيقونيًا وتشكيليًا، وهي مرتبطة بقصديته، وكيفيات تشكُّل رسالته. من هنا، جاز لنا تأكيد أنه يستجيب للخصائص النّصية المتمثلة في الاستقلالية والانغلاقية والاكتمال الدلالي والتجلي الكتابي والغائية التواصلية وتمظهر ملفوظاته في سياقات فاعلة[٦]، أي إن نصيته (Textualité) تتحقَّق مثل بقية النّصوص عبر قصديته وسياقيته وتواصليته وانسجامه واتساقه

(٤) ممّا اطلعت عليه في هذا الباب، إضافة إلى المقالات الكثيرة التي تصدت للظاهرة، كتاب لحياة الياقوت من الكويت بعنوان: **من قدد البيان؟: أخطاء وخطايا لغوية مصوّرة**، عملت فيه المؤلفة على حصر نماذج كثيرة من الأخطاء اللغوية التي يقع فيها كتّاب الإعلانات، واقترحت تصويبها عن طريق تقديم البديل السليم، مع التعليق على الخطأ بنوع من التهكّم الذي ينم عن المرارة. وميزة الكتاب أنه ينقل الخطأ من موقعه مصوّرًا. صدر الكتاب في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٦ بالكويت، وطبعته الثانية (إلكترونية) سنة ٢٠٠٩، وهو يستحق القراءة للطابع التجديدي الذي ميزه، على الموقع الإلكتروني: .<www.nashiri.net/bayaan>

(٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السّلام هارون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٦) انظر: محمد خطابي، **لسانيات النّص: مدخل إلى انسجام الخطاب** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ١٣؛ بول ريكور، «النّص والتأويل،» ترجمة عبد الحي أرزقان، **علامات**، العدد ١١ (١٩٩٩)، وفان ديك، «النص بناؤه ووظائفه: مقدمة أولية لعلم النص،» ترجمة جورج أبي صالح، **العرب والفكر العالمي**، العدد ٥ (شتاء ١٩٨٩)، ص ٦٣ ـ ٦٤.

وتناصه مع نصوص أخرى، وتحقيقه مبدأ الاستحسان(٧)، إلّا أنه يكتسب فرادته من موضوعه، ومن الغاية التي وجِد لها. وليست غاية واضع النّص التعبير عن آرائه وأحاسيسه، وإنما الإعلام، وبالأخص العمل على إقناع المتلقّي، ومن هنا كان الفعل الإعلاني في قلب المسار الاتصالي، فالإعلام والإقناع تبليغ لرسالة.

وكما هو ملاحَظ، فإن هذا التعريف قائم على أساس قصدية النّص المتمثلة في التأثير والإقناع، والوسيلة أو الحامل الممرَّر عبره النّص، وهي وسائل الاتصال. وقد حُدد أيضًا وفق مرجعية لسانية وسميائية، فنُظر إليه على أنه: «النّص اللغوي الذي قوامه الكلمة واللون والصورة والحركة والإيقاع، وهي عناصر تتضافر وتلتقي كلها أو بعضها لتكون لغة أخرى»(٨).

ويبقى التعريف الأقرب - في نظرنا على الأقل - إلى طبيعته هو الذي يرى صاحبه أنه ممارسة خطابية لا يمكنها الانفلات من إشكالية التواصل، الذي يتطلب تفاعلًا بين هيئات مرسلة ومتلقية، كما يستدعي حضور المعيار اللساني الثقافي المشترك، وهو ما يجعل منه فعلًا توجيهيًا (Instructionnel) في المقام الأول. وعليه، فإنه يصير ملتقى مجموعة من التقاطعات المتمثلة في التعاقدات المختلفة، اللغوية منها والاستراتيجية والتواصلية والثقافية(٩).

الحاصل أن هذا التعريف ارتكز على مبادئ ذات بُعد تداولي، منها أنه فعل توجيهي، وبهذا يمكن رده إلى أفعال اللغة التي يحاط بها ضمن سياق ثقافي اجتماعي بناء على جملة من المواضعات (Conventions) القائمة بين أطراف العملية الاتصالية.

بعد هذا البسط لمفهوم الإعلان بوصفه نصًا لسانيًا تواصليًا، نرى أن من الواجب أن نعرض لبعض التعريفات التي تصدت لمفهوم الإعلان في كُلِّيته. ونبدأ بما ورد في موسوعة *Encarta*، التي تقدمه على أنه الإعلان الذي يُقصد من ورائه الترويج لعملية بيع الممتلكات أو الخدمات، وممارسة فعل نفسي لغايات تجارية، ويسعى إلى تعريف الجمهور بمنتوج ما ودفعه إلى اقتنائه(١٠). ويُعرَّف أيضًا بأنه «وسيلة غير شخصية لتقديم الأفكار والسلع أو الخدمات بواسطة جهة معلومة ومقابل أجر مدفوع»(١١).

ويستخلَص من التعريفين أنهما يقدمانه على أساس الدور الموكول إليه (تقديم منتوج، عرض خدمة، طرح فكرة)، والقصد المتوخّى منه (دفع المتلقّي إلى الاقتناء، اعتناق فكرة)، والكيفية المنتهجة

(٧) آثرنا استخدام المصطلح التراثي الاستحسان الذي أعاد تفعيله اللساني الجزائري عبد الرحمان الحاج صالح معادلًا للمصطلح الغربي Acceptabilité عوضًا عن المقبولية. لمزيد من التفصيل انظر: عبد الرحمن الحاج صالح، **بحوث ودراسات في اللسانيات العربية** (الجزائر: موفم للنشر، ٢٠٠٧)، ج ١، ص ٢١٤.

(٨) انظر: محمد عيلان، «بنية النّص الإشهاري،» **مجلّة اللغة العربية**، العدد ٧ (خريف ٢٠٠٢)، ص ٢١٦.

(٩) انظر: Jean-Benoît Tsofack, «Sémio-stylistique des stratégies discursives dans la publicité au Cameroun,» (Thèse de Doctorat présentée à l'Université Marc Bloch-Strasbourg II, Juillet 2000), p. 96.

(10) Encarta 2004, Rubrique «Publicité».http//.softonic.com/s/Encarta-2004

(١١) محمد منير سعد الدين، **دراسات في التربية الإعلامية**، سلسلة في الكتاب التربوي الإسلامي (صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، ١٩٩٥)، ص١٦٠.

(ممارسة فعل نفسي لتحقيق الإقناع). وقد لوحظ أن التعريفات التي قُدمت للإعلان انصبّت عليه بوصفه حدثًا اتصاليًا أكثر من قيامها بتحديد مفهومه[١٢].

تستوجب هذه العمليات المعقّدة تضافر جملة من الآليات التي تُسترفد من حقول معرفية مختلفة، يتقاطع فيها اللساني بالنفسي والاجتماعي والحضاري..[١٣]. لأجل تحقيق فعل ترويجي ذي تأثير في المتلقّي المفترض، وهو ما يجعل الإعلان ينبني على المرتكزات التالية: القصد (L'Objectif)؛ الفئة المستهدَفة (La Cible)؛ المحور الدافع (Axe motivationnel)؛ البنية الحجاجية (La structure argumentative)[١٤].

ترتبط هذه المرتكزات ذات الأساس التداولي التواصلي بالشروط التي تساهم في تحقق اشتغال الملفوظات، الذي يتجلّى في مراعاة حال المخاطب، والغاية من إنشاء الرسالة، والمستوى اللغوي الموظّف، وهي مرتكزات قائمة جميعها على كيفية الوصول إلى إقناع المتلقّي ودفعه إلى اقتناء المنتوج عن طريق التأثير، إما بالإقناع وإمّا بالإغراء.

خصائص الإعلان اللغوية

تتصف الكتابة الإعلانية بجملة من الخصائص:

أولاها إقصاء كلّ شكل من أشكال الثرثرة بناء على قانون التعبيرية (La loi d'expressivité)[١٥] الذي يتأسّس على اختيار الدوالّ الأنسب للمقام التواصلي، كالمميز (Logo)، والكلمات النادرة التي تعمل على تثبيت المنتوج/الخدمة لدى المتلقّي، وتعيين شكل المتوالية اللسانية ذات الصبغة التلغرافية.

وثانيتها قيام الإعلان على مبدأ اللاتنظيم الجُملي، حيث تبدو جمله مفكّكة لا رابط بينها، فهي تقوم على مجرد «رصف الكلمات، أي إن وسائل الاتساق، كأسماء الإشارة والأسماء الموصولة والضمائر والظروف بمختلف أشكالها، تكاد تنعدم فيه»، وما يحقّق الانسجام الداخلي هو مراعاة طبيعة البنية العميقة للنّص، وذلك بفهم واستيعاب المفاهيم المنطقية الدلالية الموظّفة في النّص، الأمر الذي يجيز لنا أن نطلق عليه اسم النّص المتشظي (Fragmenté)، إذ يبدو مفكّكًا على مستوى البنية السطحية، متجاوِزًا لقواعد البناء النّحوي[١٦].

وثالثتها تميز جمل بعض النصوص بالسّمة التقريرية الإخبارية المباشرة، واعتماد المعاني الجاهزة التي يتقبّلها المتلقّي، ولا يشكّ في صدقيتها، لعدم منافاتها للطبع، وهي مدار الحِجاج.

ورابعتها التكرار، وعلى الخصوص تكرار اسم المنتوج والعلامة التجارية المحددة لهويته، وذلك بقصد تثبيت المكرّر في ذاكرة المتلقّي، نظرًا إلى كون تكرار الاسم وعلامته من مظاهر تفرُّده وتميزه

(١٢) انظر: جميل عبد المجيد، **مقدمة في شعرية الإعلان** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٧.
(13) Claude Cossette, *La Publicité, déchet culturel*, Diagnostic; 29 (Sainte-Foy, Québec: Editions de l'IQRC, 2001) sur le site: <https://www.pulaval.com/produit/la-publicite-dechet-culturel>.

(١٤) انظر: المصدر نفسه.

(١٥) انظر: المصدر نفسه.

(١٦) محمد خاين، **النص الإشهاري: ماهيته، انبناؤه، وآليات اشتغاله** (إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠)، ص ١٢٣.

التي تعمل على ترسيخ سمات الجودة والأصالة والمصداقية الضامنة للمنتوج، وكذا اللّعب على خاصية التجانس الصوتي القائم بين الفواصل اللغوية، ومن أمثلة ذلك توظيف الجناس والسّجع والتورية.

يقود هذا كله إلى مراعاة المواصفات اللسانية الآتي ذكرها في إعداد النص الإعلاني الفعّال:

ـ شعار صريح يشد الانتباه.

ـ تقديم الأهمّ، والمتمثل في الإجابة عن الأسئلة التالية: مَن(الفئة المستهدفة)؟ ماذا (المنتوج)؟ كيف (طريقة الاستعمال)؟ أين ومتى (ظروف الاستعمال)؟

ـ تخصيص فقرة قصيرة لأجل التوضيح الدقيق للأوجه الأساسية للمعلومة المقدمة، وأن تنطلق من الأكثر دقة إلى الأكثر عمومية.

ـ تذييل النّص بتوضيحات تتناول هوية المؤسسة، وكيفية الاتصال بها لطلب المزيد من المعلومات[١٧].

وبما أن غاية المعلنين ليست الدخول في حوار مع المتلقّي/المستهلك، وإنما الإمساك باهتمامه، فإننا نجد صنّاع الإعلان ومحرّري نصوصه يقومون بعملية استعلام، غايتها معرفة الفئة المستهدَفة أو الأكثر قابلية للاستجابة لمحتوى الإعلان، بقصد معرفة المتوجّه إليهم بهذا النّص (الجنس والسن والطبقة الاجتماعية...)، وما يفكرون فيه، وتصرّفاتهم، ونوعية رغباتهم، وطبيعة أحلامهم... لأن مثل هذه المعلومات تساعد على وضع الشعارات المناسبة، ومعرفة العوامل المحتمل وقوفها حاجزًا في وجه الرسالة أو العكس، أي إنها تقوم بدور العامل المساعد على صوغ نص ناجح يحقّق قصدية المرسل.

مجمل القول أن لغة الإعلان تتميز بكون جُمَلِها صادمة ومبعثرة في فضاء الملصق ومكثفة، ويستثمر فيها المكوّنات كلها، والبنى اللسانية الظاهرة والمضمرة لخدمة مقصديته، ويعضده في وظيفته مكوّن أيقوني يقوم بدور الترسيخ (Encrage) الدلالي، بمفهوم بارت (Barthes)[١٨]، من منطلق أن هذا الخطاب بصري في جلّ بُناه. ولكي تحقِّق تلك الخصائص اللسانية فاعليتها تداوليًا، فإنها تنتظم في بنية ثلاثية تتمظهر في التسميات (Appellations) والشعارات (Slogans) والتحرير (Rédactionnel).

آليات اشتغال اللغة في الإعلان

لا يمكن أن يجري من خلال الآليات الموظفة في الإقناع الإشهاري الحديث عن أدوات إجرائية تنبني على الحجّة والدليل المنطقي المفحِم، بل على العكس من ذلك تمامًا، لأن أساس الحِجاج هو اللسان والأيقونة، كتكرار اسم المنتوج، بغية غرسه في ذاكرة المتلقّي، واعتماد العبارات الموجزة ذات المقاطع البسيطة. وعلى حد تعبير اللساني جورج زيف[١٩]: الكلمات الأقصر والأبسط والأكثر

---

(١٧) انظر: عبد الله أحمد بن عتو، «الإشهار طبيعة خطاب وبنية سلوك،» **علامات**، العدد ١٨ (٢٠٠٢)، ص ١١٠.

(١٨) انظر: Roland Barthes, «Rhétorique de l'image,» *Communications*, no. 4 (1964), p. 44.

(١٩) جورج زيف (G. K. Zipf) (١٩٠٢ ـ ١٩٥٠): لساني أميركي، اشتهر بكونه أحد روّاد الدراسات اللسانية الإحصائية. من أشهر مؤلّفاته *Human Behavior and the Principle of Least*.

تنوّعًا وظيفيًا والأكثر واستعمالًا وتأدية، بمعنى أن نصًا إعلانيًا ينبغي أن يتشكّل من ٧٥ في المئة من الكلمات المُكوَّنة من مقطعين صوتيين (Syllabes)(٢٠). كما يعتمد في أحايين أخرى على الغرابة في انتقاء المتواليات اللسانية، التي تثير الانتباه بطريقة تشكُّلها، إمّا على خاصّية صوتية معينة، تقوم على النّبر والتنغيم وتجانس الأصوات، وإمّا على خلابة اللغة.

ينبغي أن يشار في هذا المقام إلى آلية أخرى تُعتمَد كثيرًا في الإعلان، ألا وهي توظيف اللغة بوصفها وسيلة للتدليس، فتتحوَّل من مجرد كونها وسيلة اتصال مثلى بين الفاعلين الاجتماعيين إلى آلية لمجموعة من الادعاءات التي تعدم الإثبات، وذلك بوساطة بعض الإحالات اللسانية، من أمثال: «جديد»، «عرض محدود»، «كمية محدودة»، «عرض صالح من... إلى...»، «بادروا إلى الشّراء قبل نفاد الكمية عبر إرسال قسيمة الشراء»، كلّ ذلك بغية إيهام المتلقّي بأن المنتوج نادر، ولا يُسوَّق إلّا بناء على طلب الزبون، وهذا ما يجعل المنتوج محاطًا بهالة من التبجيل تصنعها اللغة بتغيبيها عن طريق هذه الآلية الخطابية لجميع المظاهر التجارية التي يُشتَمّ منها رائحة الربح وتصريف المنتوجات، أي يُبتغَى بهذه الآلية اللسانية «إيهام شخص ما بصحّة مقولات أو أقوال... ويؤدي الاعتقاد بصحة هذه المقولات إلى اتخاذ مواقف معيّنة من الأشياء والأشخاص وأساليب السّلوك»(٢١). وأكثر ما يتجلّى ذلك في النصوص المروِّجة لمواد الزّينة والتجميل المزيلة لتجاعيد الوجه، وكذا تلك التي تقضي على شيب الشَّعر في مُدَد قياسية.

ومن الطرائق اللسانية الأخرى لتحقيق التأثير المطلوب بناء الرسالة الإشهارية في قالب سردي ذي متن حكائي، يتمُّ من خلاله شَخْصَنَة (Personnification) المنتوج في طولية زمنية تُظهر حالة الفرد قبل تعاطيه المادة المشهَر لها، والتي يسمّيها الباحث المغربي سعيد بنكراد «الماقبل»، وحالته بعد تدخُّل المادة، والتغيير الذي تحدثه في حياته، والتي يطلق عليها «المابعد»(٢٢)، بمعنى أنه يتمُ «تَسْريد» (Narrativisation) وضع إنساني لعقدة طال أمدها في الزمان وفي المكان، ويتدخل المنتوج لحلّها، مع ما يصاحب ذلك من حالة انتشاء، وهذا ما يدلّ ضمنًا على إخفاء الغاية النّفعية، كما في الحالات كلها، وبجميع الآليات الموظَّفة. وفي المقابل، يُعمَل من خلال هذه الآلية على تجلية البُعد القيمي للمادة/الخدمة المشهَر لها، فدخول السيارة إلى عالم الفرد ليس معناه امتلاك مجرد وسيلة تنقُّل، بل إن المعلن يركِّز على القيمة المضافة (Valeur ajoutée)، والمتمثلة في المكانة الاجتماعية، وكذلك بائع الأحذية النسائية، فإنه يبيع الأقدام الجميلة، والمشهِر للملابس النسائية، فإنه مروِّج للأنوثة الصارخة، وهلم جرًّا.

ويوظِّف الإعلان آليتي التقرير والإيحاء في تمرير رسائله، وفق نمطية يسمّيها بارت المفارقة (Paradoxe)، وتتمثل في وجود رسالتين واشتراكهما في فضاء واحد على مستويين، **الأول** هو المستوى الحرفي الذي يوسم بالمستوى التقريري (Dénotatif) ويقدم المنتوج خاليًا من أي سقف قيمي. **والثاني** هو المستوى الذي يُعرف بالمستوى الإيحائي (Connotatif)، وهو المراد، إذ يُدفَع من

(20) Cité par: Cossette, *La Publicité*.

(٢١) هانز يورجن هرينجر، «اللغة كوسيلة للتدليس،» ترجمة كمال سليمان، **فكر وفنّ**، السنة ١٦، العدد ٢٧ (١٩٧٦)، ص ٤٠.

(٢٢) سعيد بنكراد، **سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٦)، ص ٦٥.

خلاله المتلقي دفعًا إلى اقتناء المادة/الخدمة المشهر لها(٢٣). ومكمن المفارقة في اجتماع الرسالتين معًا، ويتمثل في دور هذين المستويين ـبرأينا على الأقل ـ في كون الأول يتصدى لمهمة تعريف المنتوج وجعله مألوفًا ومستأنَسًا في الفضاء الذي يسري فيه، وذلك بحفر صورته وغرسها في مخيلة المتلقّي المفترض، ومن ثم العمل على دفعه إلى الشراء وإلى مزيد من الشراء. وتُعرف هذه المفارقة عند البعض بالثنائية الضّدية (Ambivalence)(٢٤)، والمتمثلة ـ كما سبق أن مرّ معنا ـ في اجتماع المستويين: الحرفي (Littérale)، وهو دوال النّص ومتوالياته اللّسانية، والإيحائي، وهو المَقصِد والمبتغى، ويراد به التأثير في المتلقّي المفترض.

يلاحَظ كذلك في هذا المقام لجوء المعلنين إلى استثمار الخطأ في تمرير رسائلهم، إذ يعمدون إلى توظيف بنى لسانية غير سليمة قواعديًا، بغية مد الصّوت وإبراز نبرة متميزة لأجل تثبيت العلامة التجارية المروَّج لها في ذاكرة المتلقّي، وكذا بغية خلق الفرْق، والتميز من العلامات المنافسة في سوق الخدمة ذاتها، بعملها على لفت انتباه المتلقّي بالخطأ الظاهر على المستوى السطحي للبنية، فبتوظيفه تكون البنية اللسانية قد خرجت عن مألوف التّركيب. كما قد يتجلّى ذلك في الانتقال بين نظامين لغويين أو أكثر، وكمثال على ذلك ما نلحظه من المزاوجة بين التعبيرين العامي والفصيح في الإعلانات الجزائرية، وكذا إقحام بنى أجنبية من اللغتين الفرنسية أو الإنكليزية في النّص ذاته، وهو ما سنعود إليه بالتفصيل في موضع آخر من هذه الورقة، والمعروف بالتعاقب اللغوي.

وإن نحن انتقلنا إلى النمطية التي تُعد وفقها تلك النّصوص، فإننا نلفيها غير محايدة ولا بريئة؛ فهذه الهيكلة تُستثمَر على أنها آلية حجاجية في قراءة النّصوص وتلقّيها، وذلك بعملها على تسهيل عملية إدراكها في أثناء عملية المسح القرائي(٢٥) لفضاء الملصق، وتكون صورة العلامة، أو ما يُعرف بالمُمَيز، ضامن المنتوج المشهَر له، ودليلًا على مصداقية المادة/الخدمة موضوع الإعلان.

بقي الالتفات إلى جانب على قدر كبير من الأهمية في انبناء هذه النّصوص، واستراتيجيات اشتغالها بغية تحقيق التأثير بالرسالة الممرّرة، وهو البُعد الأيقوني في علاقته بالنّص اللساني، والذي يمكن إدراجه ضمن بلاغة الصورة على حد تعبير بارت(٢٦)، حيث تدخل في علاقة مع النّص قوامها الترسيخ والتدعيم كما أُشير إلى ذلك من قبل؛ فالمعلن الناجح ليس ذاك الذي يتمكّن من إقناع المتلقّي بجدوى المادة/الخدمة المروَّج لها، بل ذاك الذي يتمكّن من خلق حاجات، ولو زائفة، لديه عن طريق استثارة رغباته الدفينة وتحيينها بفعل لعبة الصورة الخلّابة التي تستطيع أن تخلّص فعل الشراء من الراهن والمبتذل(٢٧)، وتجعل من فعل التبضّع متعة بإخراجه من دائرة الروتيني والمتكرِّر.

(٢٣) انظر: Roland Barthes, *L'Obvie et l'obtus, Essais critiques 3*, Tel quel (Paris: Editions du Seuil, 1982), pp. 26-36.

(24) Adam et Bonhomme, p. 23.

(25) G. Lugrin and S. Phaud, «Les Garde-fous de l'œil ou la construction des parcours de lecture,» *ComAnalysis*, no. 27 (September 2001), sur le site: <http://www.comanalysis.ch/ComAnalysis/Publication69.htm>.

(26) Barthes, «Rhétorique de l'image,» pp. 40-51.

(٢٧) انظر: بنكراد، ص ٧٠.

نخلص في خاتمة هذا المبحث إلى أن الدعاية الإعلانية قوامها الكلمة الخلّابة والصورة المخادعة، وذلك بدغدغة مشاعر المتلقّي وتحريك غرائزه. ولتأدية هذه المهمة، يستعين المعلن بالعوامل غير اللسانية المسترفدة من مرجعيات اجتماعية ونفسية، وهو الأمر الذي يجعل حقل الإشهار نقطة تقاطع لمجموعة من العلوم يستثمر نتائجها في بناء رسائل محقّقة للغرض النفعي المتمثّل في الربح وتصريف المنتوجات. وبذلك يغلب عليه البُعد التداولي المضمر للتوجيه والمظهر للإثبات والتأكيد، بوصفه فعلًا لغويًا.

راهن العربية في حقل الإعلانات

غدا الإعلان حقلًا معرفيًا يتمتع ـ مثل بقية الحقول ـ بجهازه المفاهيمي ومعجمه القطاعي ولغته الواصفة وخاصيته التطورية المتجددة، وهو ما استتبع تحيينًا مستمرًا في المفردات الموظَّفة التي ينبغي لها أن تساير خاصيته التطورية، وذلك بالرجوع إلى المعجم العام للغة، وكذا الاعتماد على الآليات اللسانية التي توفّرها قواعدها، كالقياس والنحت والتوليد والاشتقاق والحذف والاختصار، ومراعاة مجموعة من المعايير، مثل الاقتصاد اللغوي والسهولة والخفّة اللغوية.

وصارت لغة الإعلانات، بما تحمله من مواصفات، محلّ انتقاد المَجْمَعيين، فوُجِّه إليها الكثير من الانتقادات اللاذعة، منها أنهم جعلوا اللغة خليطًا مستهجنًا، وأن مثل هذه الجرأة على تجاوز القواعد المعيارية تشوِّه اللغة. وفيهم من رأى فيها اغتصابًا وتحريفًا للتراكيب المتعارف عليها، وقد قيل كذلك إن لغة الإعلانات صارت لغة داخل اللغة(٢٨).

كما أن أحد الغربيين وصف هذه اللغة في كتاب سمّاه **القاعدة والوحش** ـ مع ما تحمله دلالة العنوان من إيحاءات ـ باللغة اللقيطة (bâtarde)، وأن هذا المستحدَث «كائن لساني هجين وُلِد من معصية أصولية»(٢٩).

نعي ممّا تقدم أن الجرأة على قواعد اللغة ظاهرة متفشية في جميع اللغات وليست مقصورة على العربية؛ إذ كثرت الشكوى من إهمال المعلنين سلامتها القواعدية. ويكفي الاطّلاع على ما يُنشر في مختلف الصّحف من النّصوص لمعاينتها، فالأمثلة كثيرة. ويتبين ممّا سبق أن واضعي النّصوص الإعلانية يبحثون عن النجاعة بمختلف الطرائق ولو أدى بهم الأمر إلى تجاوز خطّ الممنوعات اللغوية، فكلّ ما يخلق التفرّد والتميز مباح عندهم. وهذا ما نلمسه بجلاء في الصرخة التي أطلقها أحد المتحمسّين من صنّاع الإشهار في وجه منتقدي هذه اللغة المستحدثة، بدعوى أن الابتكار والتجديد يسوّغان لهم اختراق اللغة وهدم نسقها، وفي ذلك الهدم بناء: «يجب أن نمتلك القدرة على الابتكار، يجب أن نغامر، وأن نخرج عن الصواب، فمعرفة القواعد لا تعني عدم اختراقها، فإن انعدمت الإبداعية، انعدمت معها الحياة، يجب أن تحيا اللغة، وأن تتطور مع الزّمن... نحن ملزمون بواجب الابتكار... ولكن لأجل الوصول إلى هذا المبتغى يجب أن نكون كالمناشف في القدرة على امتصاص التأثيرات الخارجية، فكل ثقافة، وكل لغة تعيش التهجين الآن، وهو ما يعني بالضرورة أن هناك عمل اقتراض،

(28) Cité par: Blanche-Noëlle Grunig, *Les Mots de la publicité: L'Architecture du slogan* (Paris: CNRS, 1998), p. 59.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٩.

وإعادة تملُّك للمقترَض، ولغة الإشهار لا تستطيع البقاء على الهامش، وإذا ما وقع لها ذلك فمعنى هذا أنها ستنقطع عن الحياة»(٣٠).

إن هذه اللغة الموصوفة بالوظيفية، بما سبق عرضه من مواصفات، تكون قد تلبّست بلَبوس العولمة التي نراها تتبدى على مستوى سطح النّص وعمقه، والتي هي في الحقيقة آليات هدم ممنهج لنسق العربية وروحها.

آليات الهدم الممنهج لنسق العربية وروحها

أطلقنا وصف الهدم الممنهج على ما تتعرّض له اللغات بعامة والعربية بخاصة من مسخ وتشويه لنسقها وروحها في ميدان الكتابة الإعلانية في زمن العولمة، نظرًا إلى حالة تقنين الخطأ وتعييره كأنه الصواب تمامًا بدعوى مسايرة اللغة للتطورات الحاصلة في هذا الحقل الذي لا يتوقف عن التجدد، وكذا مواكبة للمستجدات في مختلف مجالات الحياة المعاصرة التي لا تقبل التجاهل والتأجيل. وقد أمكننا حصر هذه الآليات في:

الترجمة الجافة والمحاكاة الميكانيكية

إن متتبّع الدور المنوط بالترجمة القيام به في مجال الإعلان يجد نفسه بإزاء أربعة مصطلحات مفتاحية تتعاضد في ما بينها في هدم اللغات وإنتاج نسق ثقافي مساير للنظام المعولم. وهذه المصطلحات هي: **العولمة** وما يستتبعها من اختراق واحتواء للآخر، مع سعي إلى تحقيق الاندماج في ثقافة الغالب وهيمنته، وهو ما يعني ضمنًا إحلال الانصهار محل الصراع الأيديولوجي.

الترجمة بوصفها إظهارًا للتمايز واغترابًا وإبقاء لمسافة التباعد مع الآخر واعترافًا بالأيديولوجيا.

الإعلان بما هو ثقافة عولمية تهدف إلى الترويج الاقتصادي، وتعمل على خلق حالة انبهار تجاه الآخر من خلال منتوجه، وتعميم ثقافة صاحب السلعة/الخدمة وقيمه، وبيع أوهام وأحلام، وخلق حاجات زائفة، لأن الاستهلاك فعل ثقافي في المقام الأول.

الثقافة بما هي مجموع القيم والموروثات والخصوصيات والممارسات والعادات والتقاليد التي تميز شعبًا من آخر.

يحقق تلاقح هذه المصطلحات الأربعة تناسل منظومة مفاهيمية تتعالق في ما بينها لتشكّل قضية مركّبة، يمكن أن نوجزها في الإشكالية الآتية: كيف يتحقّق الاختراق العولمي المتمظهر في نصوص إعلانية للثقافات المحلية عبر الترجمة؟

(30) « Il faut pouvoir inventer, prendre des risques, sortir du correct. Connaître les règles mais s’en affranchir. Sinon, il n’y a pas de créativité, pas de vie. Il faut que la langue vive, évolue avec son temps…. Nous avons un devoir d’inventivité. […] Mais pour cela il faut pouvoir être des éponges, absorber les influences extérieures. Toute culture, tout langage est hybride. Il y a nécessairement un travail d’emprunt, de réappropriation. Le langage publicitaire ne peut pas rester à l’écart. Sinon il se coupera de la vie», voir: Janpier Dutrieux, «Franglais et autres anglicismes, chevaux de Troiede l’hégémonie libérale anglo-saxonne,» (2008), sur le site: <http://www.prosperite-et-partage.org>.

إن الطرائق الترجمية تتأثر بشكل لافت بالاستراتيجيات المتبناة في الممارسة الإعلانية، وكذا في الترجمة لتلك النصوص؛ إذ إن الترجمة الحرفية (Traduction littérale)، بوصفها حفاظًا على التمايز والاختلاف، إذا اعتُمدت أسلوبًا، فمعنى ذلك أن المنتوج المشهَر له مرتبط بالمكان وبثقافة المنتِج، وهو ما يُفهم منه أن الإحالة الثقافية تقدم سندًا قيميًا يرسِّخ المنتوج لدى المتلقّي المفترض، وهذه دلالات إيجابية يعمل المعلن على تعزيزها، كما في حالات الأجبان الفرنسية ذات الشهرة العالمية، التي تعتمد الترجمة الحرفية في نقل الرسائل إلى لغات العالم، من مثل La vache qui rit، حيث إذا اعتمد في ترجمتها أسلوب المحاكاة (Calque)، فتُترجَم إلى العربية بالبقرة الضّاحكة، أو يتمّ الإبقاء على اسم المنتوج كما هو في أصله الفرنسي، عبر عملية إعادة غرسه كما هو في اللغة/الثقافة المستقبِلة، من منطلق أنه اسم عَلَم، وفق ما يسمّى التوطين (Transplantation).

ويكفي للتأكُّد من صحة هذا الادعاء العودة إلى تاريخ هذه العلامة التجارية في جميع الأسواق التي تسري فيها، والتي قيل عنها إنها تصلح للترجمة الحرفية إلى لغات العالم كافة، وهذا سرّ قوتها، كما قيل(٣١).

ويلجأ مترجم الإعلانات أحيانًا إلى ممارسة فعل ترجمي غير مباشر، يُعرف في حقل الإعلان بالتكييف (Adaptation)، بغية إخفاء ما قد يثير حساسية الشعوب المتوجَّه إليها؛ أي إن البعد المكاني هاهنا قد يكون عاملًا معوّقًا في رواج المنتوج وانتشاره، ومن ثم يعمل المعلن والمترجم معًا على إخفائه، وبذلك يُصبَغ بالصبغة الكونية، كما يمكن أن ينتهج أسلوبًا ترجميًا آخر يُعرف بإعادة الكتابة (Réécriture)، وهو شكل من أشكال الترجمة التأويلية، قصد تأهيل الرسالة للتوافق ومقتضيات السياق السوسيوثقافي الجديد الذي ستخترقه.

ويتبع المعلنون تقنية أخرى تساعد على اختراق الثقافات المحلية عبر النّصوص المعدَّة، وتتمثّل في أن النص عندما يوضع في لغة المصدر يراعي فيه القابلية للترجمة (Traduisibilité)، وهو ما يعني أن على معد الرسالة أن يضع في الحسبان أن رسالته ستنقل إلى لغات/ثقافات أخرى، أي عليه أن يؤهِّل رسالته للهجرة والعبور إلى مناطق لسانية أخرى(٣٢).

كما يضع هؤلاء العامل الثقافي في الاعتبار بصورة دائمة، من منطلق أن الترجمة تقع بين ثقافتين لا بين لغتين(٣٣)، وبهذا يتحوَّل المترجم من مجرد محوِّل من نسق لساني إلى نسق لساني آخر، إلى وسيط بين ثقافتين، مع ما تتطلبه مهمة الوساطة من تسلُّح بتقنيات ومهارات وقدرة على التكيف مع الأوضاع الترجمية الصعبة، بغية إيجاد الحلول التي تتعدد وتتنوّع بين اللساني وغير اللساني؛ فهي مهمة قوامها تذويب الاختلافات وتسهيل مرور النّص إلى الثقافة الهدف، وجعله مُتقبَّلًا بحيث يؤدي التأثير الضاغط نفسه على المتلقِّي في اللغة الهدف، تمامًا مثل الذي أحدثه في اللغة المصدر. وبذلك

---

(٣١) انظر: «Saga La vache qui rit,» *Revue des marques*, no. 6 (Avril 1994), sur le Site: <http://www.prodimarques.com/sagas/sagas.php>.

(٣٢) انظر: محمّد الديداوي، **الترجمة والتواصل: دراسة تحليلية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٨١.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

يصير المترجم مبدعًا:»فلا يكون عليه أن ينقل النّص الأصلي وينسخه، ولا بتبليغ معناه الأصلي، إذ لا علاقة للترجمة بالتبليغ والإخبار، مهمّة المترجم أن ينقل من ثقافة إلى أخرى»(٣٤).

وحينئذ يكون الاختراق قد تحقّق؛ فالرسالة التي يحملها نص الإعلان ليست فقط تعدادًا لمزايا منتوج ما وحديثًا عن صفاته وخصائصه وكيفية استعماله، بل إنها تنقل أيضًا فلسفة حياة ونمط عيش وأسلوب تعامل ورؤية للعالم. وبذلك، تعمل الترجمة على تحقيق التعميم وتنميط الأذواق ونشر ثقافة المنتج، وبالتالي يُعمَّم النموذج. كما أن الإبقاء على أسماء العلامات التجارية وأسماء المنتوجات كما هي في اللغة المصدر، وإعادة غرسها في اللغة الهدف بتبني إجراء الاقتراض (Emprunt)، بحيث تصير هذه العلامات والأسماء لغة عالمية، هما ما يمكن اعتبارهما آلية من آليات الاختراق. وعليه، يصير لزامًا علينا تقبّل المقولة التي ترى أن التقنيات التي يوظفها المترجمون تستجيب لخصوصيات ومعايير ثقافية لها ارتباط وثيق باللغة/الثقافة المنقول إليها، وطبيعة المحوَّل عبر النّص المصدر(٣٥).

يعمل النظام الكتابي على تحقيق الاختراق العولمي عبر الإعلان المترجم، متمظهرًا في رسائل مكتوبة بنظام مغاير، كما هي الحال مع العربية مثلًا، عندما يتمُّ تمثيل أصواتها بنظام لاتيني، وهو شكل من أشكال الاقتراض يُعرف بالنقحرة (Translittération). ولنا أن نمثل لذلك بحملة إشهارية أطلقتها إحدى شبكات الهاتف المحمول في الجزائر، حيث ظهرت في دعايتها سلسلة كلامية عامية مفصّحة بحروف لاتينية، تقول: *Bladi sakna fi kalbi*(٣٦).

وهكذا نرى أن العولمة أفلحت حيث عجزت الدعاوى، التي انتشرت في بداية القرن العشرين في العالم العربي مطالِبةً باستبدال النظام الكتابي العربي بالنظام اللاتيني، مواكبةً للتطور وتخلّصًا من الإعراب الذي يُثقل كاهل اللغة، على حد زعم أنصار هذه الدعوى.

وبهذا نلحظ أن الإعلان أضحى معول هدم، ولا أحد يستهجن هذه الظواهر التي بدأت تتغلغل، إذ أخذت طريقها إلى الرسائل القصيرة في الهواتف المحمولة، وأصبحنا جميعًا نقع في هذه الممارسات بوعي منّا وبغير وعي. وإذا ما استمرت هذه الظاهرة وغزت مواقع أخرى، فإن الأجيال المقبلة ستفقد مع الأيام الصّلة بتراث أسلافها، بافتقادها الآلية التي تمكّنها من ذلك والمتمثلة في النظام الكتابي.

بناء عليه، تتحوَّل الترجمة التي يُفترض فيها أن تُبقِي على مسافة الاختلاف قائمة بين لغتين/ثقافتين، إلى عامل من عوامل تذويبه، وبهذا يتمّ الانتقال من الصراع الأيديولوجي إلى الاحتواء، بغية تكريس

(٣٤) عبد السلام بنعبد العالي، **في الترجمة**، ترجمة كمال التومي؛ قدم له وراجع الترجمة عبد الفتاح كيليطو، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٦)، ص ٣٢.

(٣٥) انظر: José Lambert, «Les Stratégies de traduction dans les cultures: Positions théoriques et travaux récents,» *TTR: Traduction, terminologie, rédaction*, vol. 1, no. 2 (2eme semestre 1988), p. 82.

(٣٦) بلادي ساكنة في قلبي»، وكان ذلك بمناسبة تأهُّل المنتخب الجزائري لكرة القدم لنهائيات كأس العالم في جنوب أفريقيا سنة ٢٠١٠، لعبًا منها على وتر الوطنية، وجذبًا للشباب الذي يمثل الغالبية في المجتمع، وكذا بقية الشرائح والفئات، وحتى تظهر بمظهر المساند، وبالتالي تساهم في ترويج خدمتها، مع العلم أنها شبكة أجنبية.

التفوُّق الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي. وتتنقل الترجمة من كونها ضرورة لسانية إلى ضرورة حضارية أيديولوجية، ونجيز لأنفسنا إطلاق تسمية سياسة ترويض اللغات القومية لتقبّل الثقافة العولمية. وأمّا العناصر الثقافية «التي لا تقبل الانصهار (من أجل العولمة) يجري مسخها لغويًا، وإلغاؤها فعليًا، فكلّ من يقاوم الذوبان يتعرّض للإدانة أوّلًا والإقصاء ثانيًا. وخلاصة ذلك تتمثل في محاولة الابتلاع الثقافي»[٣٧].

علاوة على ذلك، فإن الترجمة لا تعمل على تحويل «النّص المترجم فحسب، فهي عندما تحوِّله، تحوّل في الوقت ذاته اللغة المترجمة، ويمكن أن نتذكّر هنا ما حدث للكتابة الفرنسية عندما انفتحت على الأدب الأمريكي، وأخذت تترجمه. بل إن هذا ما نلاحظه اليوم في اللغة العربية حيث أصبحنا نشتمّ في نصوصها رائحة اللغات الفرنسية والإنجليزية والإسبانية»[٣٨]. وكانت المحصلة النهائية لهذا الإعجاب غرس حالة الاستلاب في الفئات المستهدفة، وما يقوّي زعمنا هذا هو اعتماد الإعلان في تمرير رسائله على التكرار أسلوبًا اتصاليًا، وهو ما يُعرف عند الإشهاريين بالطّرق الإعلاني (Le matraquage publicitaire)؛ فبوساطة هذه الأداة، تُقدَّم الرسالة عبر جميع قنوات الاتصال المتاحة ـ وما أكثرها ـ وفي فترات متزامنة ومتقاربة إلى أن تثبت في ذهن المتلقّي المحتمل.

هذا على الرغم من أن أهمية الترجمة ليست محل خلاف بالنسبة إلى الانفتاح على الآخر وتحويل المعرفة ونقل الخبرات ومسايرة التطورات الجارية في مختلف مجالات الحياة المعاصرة. أمّا محلّ الجدل ومثار الانتقاد، فهو أن المستلبين أرغموا العربية «على قبول جيش عرمرم من الألفاظ الأجنبية من دون طائل، وحشود من التعابير لا تتفق مع نواميس العربية ولا تحمل خصائصها... وقد أضرت هذه الأساليب التي تروِّج لها وسائل الإعلام العربيةَ كما تضرّ الحشرات السامة بالمحاصيل الزراعية»[٣٩]. ومن هنا نفهم سبب نظرة الحذر والحيطة بإزاء كلّ مترجم لدى جميع الأمم وفي الثقافات كلها، وعبر التاريخ الإنساني الموغل في القدم، والذي يحفظ لنا أسماء لمترجمين كانوا ضحايا ترجماتهم، وإلى حد وصف الترجمة بالخيانة، وهو ما يبيح لي القول إنها شرّ لا بد منه.

تفشي النكلزة[٤٠]

أثارت مسألة النكلزة (Anglicisme)، بوصفها ظاهرة لسانية ثقافية فرضت حضورها بشكل مكثف، بحثًا جادًا لدى المهتمين بالقضية، ليس فقط على مستوى التجاور في النّصوص الإعلانية والدعائية

(٣٧) بنعبد العالي، ص ٣٢.
(٣٨) محمد المذكوري، «الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة: تحليل الخطاب التاريخي للأنا على الآخر،» **فكر ونقد**، العدد ٩٤ (٢٠٠٨)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/aljabriabed.net/fikrwanakd/91-100.htm>.
(٣٩) عبد الرحمن بن محمد بودرع، أحمد شفيق الخطيب، عبد الله آيت الأعشير، **اللغة وبناء الذات**، كتاب الأمة؛ ١٠١ (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤)، ص ١٤١.
(٤٠) ظاهرة لسانية قوامها اختراق أصوات ومعجم وتراكيب الإنكليزية لغة ما، كما هو الأمر بالنسبة إلى الفرنسية، وذلك بفعل هيمنتها على المشهد اللغوي العالمي لأسباب اقتصادية وثقافية وعسكرية وتاريخية.

فقط، وإنما عبر امتداداتها المختلفة في مناحي الحياة الأخرى أيضًا، فراحوا يكشفون عن أسبابها ودواعيها وآثارها في اللغات العالمية المنافسة؛ إذ اعتبرها البعض من انعكاسات العولمة، ورأى في ذلك رديفًا للأمركة التي تعمل على إلغاء «الحضارة والفكر واللغة لصالح اللغة والثقافة الإنجليزية، أي لغة وثقافة القطب الواحد الممثل في الولايات المتحدة الأمريكية»[٤١].

وتعود هيمنة الإنكليزية وانتشارها في الخطاب العالمي المعاصر إلى سببين رئيسيين لا ثالث لهما: الاستعمار البريطاني قديمًا، والسطوة الأميركية على العالم حاليًا: دبلوماسيًا واقتصاديًا وعسكريًا وإعلاميًا وتكنولوجيًا، ومن ثمّ صارت لغةَ التبادل التجاري والبحث العلمي والهيئات الأممية، وهو الأمر الذي دفع كلود تريشو (C. Truchot)[٤٢] إلى إرجاع هذه الظاهرة في أساسها إلى عولمة الاقتصاد، وما يدور في فلكه لأن التحولات التكنولوجية والعولمة الكونية للنشاطات المتعددة لا تخص الحياة الاقتصادية فقط، وإنما تمتد تداعياتها أيضًا إلى الكثير من المجالات الثقافية ذات الصلة براهن الأفراد[٤٣].

تشتغل الإنكليزية في الخطابات الإعلانية الموجّهة لغير الناطقين بها، وخاصة في البيئة العربية بوصفها رمزًا ثقافيًا يحيل إلى العصرنة والتقنية الرفيعة، وكذا إضفاء الطابع الكوني على المنتوج/الخدمة المشهر لها، بمعنى أن الغرض من استخدامها هو السعي إلى الترويج للمنتوج وترقيته لدى جمهور المتلقين، وهو الأمر الذي يجعل من دلالة الرسالة وعمقها غير مهمين، بل إن الوظيفة الدلالية تتقلّص إلى لا شيء، فهي توظف لذاتها. ويتبدى هذا على مستوى الشعارات وأسماء العلامات التجارية والمنتوجات، وهو ما يؤهلها لاحتلال مواقع مهمة، وبارزة في فضاء الإعلان والملصق[٤٤]، وهي في العادة لغة مختصرة ومقتضبة يسهل على المتلقّي فكّ سننها. ويكفي أن نشير هاهنا إلى إحدى العلامات التجارية المختصة بصناعة الألبسة الرياضية، والتي توقِّع إعلاناتها الموجَّهة إلى العالم كلّه بشعار إنكليزي[٤٥] لا يتغير مهما تكن لغة الإعلان.

الاقتراض

بقي أن نعرّج على ظاهرة أخرى تُعتبر من تجليات الاختراق العولمي، وتدخل ضمن هيمنة اللغات الأجنبية الوازنة على الفضاء اللغوي العالمي بعامة والعربي بخاصة، وتتمثّل في دخول أصواتها ومعجمها وتراكيبها ودلالاتها في صميم اللغات المهيمَن عليها، ومنها العربية، وحتى لدى أولئك الذين يبدون حساسية تجاه تفشي التّكلزة في لغاتهم، كالفرنسيين، الذين أبدوا الشكوى من اكتساح الإنكليزية للغتهم، حيث عُد الإعلان من أبرز العوامل التي ساعدت على ذلك، وهو ما أدى إلى

(٤١) المصطفى عمراني، «الترجمة بين المثاقفة والعولمة،» **فكر ونقد**، العدد ٩٥ (٢٠٠٨)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljabriabed.net/aljabriabed.net/fikrwanakd/91-100.htm>.

(٤٢) عالم اجتماع لساني فرنسي، أستاذ مبرز بجامعة ستراسبورغ، مختص في المسألة اللغوية بأوروبا.

(43) Cité par: Cossette, *La Publicité*.

(٤٤) انظر: Gilles Lugrin et Nicolas Schurter, «L’Anglais dans la publicité Francophone (I): Statut et fonctions de l’anglais dans la publicité,» sur le site: <http://www.comanalysis.ch/ComAnalysis/Publications.htm>.

(45) Just do it.

ظهور لغة هجين تُعرف بالفرنزية (Franglais)(٤٦)، ويُدَلّ بها على مجموع الاقتراضات من الإنكليزية البريطانية والأميركية على مختلف المستويات اللسانية، وتتمظهر من خلال الإلصاق والإلحاق، ومحاكاة أصوات الإنكليزية، والاستعانة بمعجمها لسد العجز الحاصل، خاصة في المجال المصطلحي للدلالة على تقنيات ذات مصدر أنغلوساكسوني(٤٧)؛ إذ أضحت تثير اهتمام الدارسين وغيرة المدافعين عن لغاتهم، حتى أنهم وضعوا معايير للاقتراض (L'emprunt) الذي لا تسامح معه، والذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتجاوز ١٥ في المئة من معجم اللغة(٤٨). ومثلما تؤدي عمليات الاقتراض من دون ضابط بالنسبة إلى الأفراد إلى الغرق في الديون (الحديث هنا عن الاقتراض بمعناه المعجمي)، فإن اللغة التي يلجأ الناطقون بها إلى هذه الآلية بداع وبلا داع وجيه، سيكون مآلها الإفلاس بفعل التهجين والتلوث بالألفاظ والتراكيب الدخيلة(٤٩).

وإذا كانت هذه حال اللغات التي توصف بالواسعة الانتشار بين ملايين الناس وذات الإرث الثقافي والعلمي في مواجهة تحديات العولمة، وعلى الرغم من انتمائها إلى عائلة لغوية واحدة،، فإن الأمر يصير أكثر حدة، ويتطلّب يقظة وحرصًا وبرامج علمية لمواجهة ظاهرة تكريس التفوق اللغوي الأجنبي، مع العلم بأن دراسة ميدانية لبرنامج الأمم المتحدة نشرت سنة ٢٠٠١ أفادت بأن «نصف اللغات المحلية في العالم في طريقها إلى الزوال، وحذّرت الدراسة من أن تسعين بالمائة... من اللغات المحلية سوف تختفي في القرن الحادي والعشرين»(٥٠).

واللغة العربية ليست بمنأى عن هذا الخطر الداهم؛ فقد أصبحنا نسمع ونشاهد ومضات إعلانية (Spots publicitaires)، ونقرأ ملصقات تكرّس هذه الظاهرة، ومن أمثلتها: حملة دعائية واسعة النّطاق في الفضائيات المصرية لإحدى العلامات التجارية المروجة لمنتوج اسمه Tiger، تقول فيه الرسالة اللسانية: «كُلُّه يْتَيْقَرْ (بقاف معقودة) نَفْسُه»، نلحظ هنا كيف اشتُقت الصيغة الفعلية العربية المضارعة من اللفظ الإنكليزي المقترَض، فإذا «كان الوضع بهذه الصورة السلبية التي تهدد فيها بعض اللغات والثقافات الأخرى، والتي تُحسب مع ذلك في عداد اللغات والثقافات التي لها حضور متميز، ليس فقط داخل المشهد الغربي، بل وحتى ضمن المشهد العالمي، فإن الأمر بالنسبة للغة والثقافة العربية يزداد سوءًا نظرًا لتقلُّص دورها في السياق الحضاري»(٥١).

---

(٤٦) يحيل هذا المصطلح _ المنحوت من تجميع كلمتي فرنسية وإنكليزية في مقطع صوتي مشترك بينهما an _ على ظاهرة توليد لساني في الفرنسية تُعرف باسم Mot-valise، شائعة جدًا في حقل الإشهار. ونرى أن النحت أنسب مقابل عربي لها.

(٤٧) انظر: Maria Teresa Zanola, «Les Anglicismes et le français du XXIe siècle: La Fin du franglais ?,» *Synergies* (Italie) no. 4 (2008), pp. 87-90.

(48) Claude Hagège, *Combat pour le français: Au nom de la diversité des langues et des cultures* (Paris: O. Jacob, 2006), p. 42.

(٤٩) انظر: فلوريان كولماس، **اللغة والاقتصاد**، ترجمة أحمد عوض؛ مراجعة عبد السلام رضوان، عالم المعرفة؛ ٢٦٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠)، ص ٣٣٠.

(٥٠) عمراني، «الترجمة بين المثاقفة والعولمة».

(٥١) المصدر نفسه.

التعاقب اللغوي(٥٢) ومزاحمة اللغات الأجنبية للعربية في عقر دارها

من تجليات الاختراق العولمي للنّص الإشهاري أن يقبل التعاقب اللغوي، عبر تجاور تراكيب تنتمي إلى لغتين مختلفتين أو أكثر، مشكّلة نصًّا مكتملًا على مستوى بنيته السطحية. وتقدم المعاجم المختصة هذه الظاهرة اللسانية الاجتماعية على أنها استراتيجيا تواصلية، يستخدم من خلالها الفرد أو الجماعة تنوّعين لسانيين أو لغتين مختلفتين في المقام الاتصالي الواحد(٥٣). ويُرجع المختصون نشأة هذه الظاهرة إلى الثنائية اللغوية والاحتكاك القائم بين اللغات في المجتمعات(٥٤).

يمكن التمثيل لهذا التعاقب اللغوي بمجموعة من النّصوص أطلقها المتعاملون في سوق خدمة الهاتف المحمول، وفي السياق السوسيو اقتصادي الجزائري(٥٥)، واعتمدوا فيها عملية المزج والتهجين بين مجموعة من الأنساق اللسانية العائدة إلى العربية الفصحى والعامية الجزائرية والفرنسية والإنكليزية، وهو ما يدلل على أن التهجين أصبح يشكل للإشهاريين الجزائريين مادة أساسية يسترفدون منها بغية شد انتباه المستهلكين وحملهم على الإمساك بواقع صُنِع بوساطة اللغة، مع أن هذا الواقع هو الذي صنع نفسه في حقيقة الأمر(٥٦).

نلحظ هاهنا أن الفرنسية، التي تعاني هيمنة الإنكليزية في عقر دارها من خلال مصطلح الفرنزية الذي يُستشفّ منه أنها لغة مهيمَن عليها، تتحوّل من مغلوب إلى غالب في الجزائر وفي بلدان المغرب العربي؛ إذ ينقلب الوضع اللغوي رأسًا على عقب، وذلك بهيمنتها على الخطابات الإعلانية، وهو ما نجم عنه وضع لغوي هجين وصفه باحث جزائري بالعرنسية(٥٧). وهذا ما يدفعنا إلى القول إن المعلنين اتخذوا من التهجين الذي كرسوه وأقحموه في لغة الضّاد سبيلًا لمداعبة مشاعر ومخيال فئة مخصوصة من المجتمع، وهي تلك التي يتوجّه إليها الخطاب، ويمثّل الشباب فيها نسبة عريضة، مع ما تحمله من رغبة التحرّر والانطلاق، وكسر جميع الحواجز، وهنا تتدخّل اللغة بوصفها المحقِّق لهذه

(٥٢) يُعتبر غامبرز (J. J.Gumperz) من أوائل من عملوا على دراسة هذه الظاهرة وتجلية ملامحها. وقد توصّلت الدراسات التي قامت في شأنها إلى حصر التعاقب في ثلاثة أصناف: أ ـ **تعاقب داخل-جملي** (Intraphrastique): وذلك بانتماء البنى التّركيبية الموجودة على مستوى الجملة نفسها إلى لغتين مختلفتين. ب ـ **تعاقب بين-جملي** (Interphrastique): ويتبدى في تناوب اللغات على مستوى الوحدات الطويلة، كالجُمل وأجزاء الخطاب في النّتاج الملفوظي للمتحدث نفسه. ج ـ **تعاقب خارج-جملي** (Extraphrastique): ويكون على مستوى العبارات المسكوكة والصيغ الجاهزة المتناوبة بين لغتين كالأمثال والحكم.

(٥٣) انظر: Jean Dubois [et al.], *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Expression (Paris: Larousse, 1999), p. 30.

(54) Marie-Louise Moreau, éd., *Sociolinguistique: Les Concepts de base*, psychologie et sciences humaines, 218 (Liège: Mardaga, 1997), pp. 32-33.

(٥٥) قع (بقاف معقودة): بمعنى جميع بالعامية الجزائرية. Les réseaux: أي الشبكات. Pack lahbab: والمراد بها هنا العرض الذي يحمل جملة الخدمات في مجال الهاتف المحمول. أمّا الكلمة الثانية فتعني الأحباب، أي الأصدقاء، وقد تم تحويلها إلى الخط اللاتيني. دير: بمعنى قم باغتنام أحسن صفقة (La bonne affaire). جماعة قوسطو: مصطلح يُطلَق على خدمة من خدمات الهاتف المحمول لأحد المتعاملين في السوق الجزائرية، ومن معانيها في العامية الجزائرية الرفاهية، تستفيد من خدمة جد قوسطو (Puce star).

(56) Mohammed Zakaria Ali-Bencherif, «L'Alternance codique dans le discours publicitaire en Algérie: Approche sociolinguistique de la traduction,» *Al-Mutargim*, no. 15 (Janvier-Juin 2007), p. 81.

(٥٧) انظر: صالح بلعيد، **المواطنة اللغوية وأشياء أخرى** (الجزائر: دار هومة، ٢٠٠٨)، ص ١١٣.

الغايات، وهو ما تحيل إليه الإنكليزية لكونها اللغة العالمية الأولى، ورمز التقدم والرُّقي، وما إلى ذلك من الأحلام الشبابية.

أمّا التناوب الأكثر توظيفًا في الإعلانات التجارية، وخاصة الجزائرية منها، فهو من صنف داخل جملي بطبيعته؛ إذ نجد مثلًا الفعل من لغة والفاعل من لغة أخرى، كما في هذه الرسالة «تعيش *L'Algérie*». وأمّا التعاقب بين العربية الفصيحة وعامياتها، فنلحظه جليًا في الإعلانات المشرقية، وقد وجدنا له نماذج من صنف خارج جملي، ويمكن أن نمثل له بهذه الرسالة «***شاي ليبتون يقدر على كده***». كما وجدنا له نماذج في الجزائر، ومنها هذه الحملة الدعائية التي ورد في رسالتها هذا الصّنف من التناوب، الذي تمّ فيه الجمع بين متواليتين لسانيتين إحداهما فصيحة والأخرى عامية (*نربح ليا، تربح ليك*) حيث جاءت العبارات هجينة يمكن أن نصفها بلغة مولّدة جديدة. وقد سمّى أحد الدارسين هذه الظاهرة بتدويل النّصوص، وهي ظاهرة تتمثّل في إعادة الإنتاج الجزئي أو الكلّي إلى لغة المصدر، من خلال الإبقاء على جملة أو كلمة منها في صلب اللغة الهدف لاعتبارات ذات طبيعة ثقافية، أو إلى هيمنة تلك اللغة كما هي حال بعض اللغات الأوروبية المشهورة بجماليتها، وفصاحتها ـ كما يزعمون ـ ودقّتها الدلالية، إضافة إلى البريق والوجاهة اللذين تتمتع بهما عند المتلقّين في اللغة الهدف. ومن ثمّ، فإنّ الإبقاء عليها كما هي قد يُحدث أثرًا إيجابيًا أكثر من أثرها لو ترجمت، وبهذا تدخل ضمن ما سمّاه هذا الدارس بمستويات المعالجة الترجمية (Niveaux de traitement traductionnel) المتجسّد في نظره عبر الإجراء التُرجمي المتمثل في الاقتراض[٥٨]. وقد أطلق عليها غيره لفظة اللامترجم (Non-Traduit) من خلال حديثه عن تعاقب السَّنَن (L'alternance de code)[٥٩] ضمن الرسالة الإعلانية الواحدة.

خلاصة القول في المسألة أن مهما تعددت التسميات في وصف الظاهرة (تعاقب لغوي، تعاقب السنن، اللامترجم، ظاهرة لغوية اجتماعية، مستوى من مستويات المعالجة الترجمية)، فإن ما نحن بإزائه هو التهجين بعينه، ليُخرِج لنا في النهاية خليطًا لغويًا يلوّث اللسان العربي ويمسخ روحه، ولا يبقى على مستوى الرسائل الإعلانية، بل يتعداها إلى مختلف أشكال التواصل اليومي، وخاصة لدى فئة الشباب السريعة التأثر بمثل هذه الممارسة اللغوية؛ فالأمن اللغوي القومي يفرض على الهيئات العلمية المختصة وكذا الرسمية التدخل لترشيد الممارسات السائدة في ميدان صناعة الإعلان.

هيمنة البصري على اللساني

يَسنِد النّصَ اللغوي خطابٌ بصري في جلّ بناه لأجل خلق الفرجة التي يبتغيها المتلقّي، وكذا رغبة من الإشهاري في تسطيح وعي المخاطَبين برسائله، تفاديًا للدخول معهم في حوار بوساطة التركيز

(58) Isabel Comitre Narvaez, «Contraintes et normes de traduction du texte publicitaires: Un Compromis stratégique,» *Trans*, no. 6 (2002), p. 168.
(59) Fabienne Baider et Efi Lamprou, «La Traduction du non-traduit dans les publicités à Chypre: Quels enjeux culturels? Quels procédés cognitifs ?,» *Meta*, vol. 52, no. 1 (2007), p. 103.

على عنصر الإغراء حال بناء الرسائل وإعدادها، لأن الصورة: «وسيلة تصنع حوارًا مباشرًا وصريحًا مع العين، والعين أداة نمطية لقبول الدليل، والدليل عند العين هو الصورة»(٦٠).

بناء عليه، وُضِعت نمطية للصّور الإعلانية التي يجري تداولها في عالم الإعلان من وجهة نظر تواصلية، وفق الغاية المرجو تحقيقها منها من جهة، والعناصر التصويرية التي تحويها من جهة ثانية. وقد حُصرت في ثلاثة أنواع هي: الصّور التمثيلية (Représentatives)؛ الصور البرهانية (Démonstratives)؛ الصور الانطباعية (Impressives). وبناءً على هذا التصنيف، تتنوّع طبيعة الصّور، من حيث محتواها ما بين غرضية (Objectale) وشخصية (Personnelle) وبيئية (Environnementale)، وذلك بحسب بؤرة الترّكيز الدعائي حول منتوج ما أو شخصية ما أو منظر طبيعي ما(٦١).

وقد بتنا نلحظ طغيان الخطاب البصري على الخطاب المكتوب في فضاء الإعلان، لأن العولمة التي يريدها المتحكّمون في مصائر الشعوب تستهدف «إعادة ترتيب أوضاع العالم بعد مرحلة الاستعمار، من حيث الأسواق والثروات العالمية. وبذلك أهملت الثقافة وتحول الخطاب الصُوَري إلى وسيلة أخرى من وسائل الاتصال الإعلامي بكلّ ما يترتب عن وسائل الإعلام من مميزات ومساوئ. وبتعبير آخر، بدلًا من الترجمة التحليلية والمتعمّقة للآخر يتمّ التركيز على الصورة الظاهرة لتسييد تصوّر نمطي موحّد لا غرض له سوى ترتيب منطق الإقصاء الحضاري»(٦٢)؛ فالإعلان في مكوّنه الصُّوري يعمل على تجميل الواقع، وهو بهذا يشيع بين جمهور المتلقّين ثقافة ترويجية استهلاكية تضفي على السّلع والمنتوجات المعروضة قيمة جمالية، وهكذا تكون الصورة قد أخذت مكانة ثقافة القراءة(٦٣).

نخلص إلى أن النّص حتى وإن كُتب بلغة الأمّة المتوجَّه إليها، فهو لا يعكس ثقافتها بل هو دليل هُوية المؤسسة المعلِنة، وعنوان فلسفتها الاقتصادية، وبالتالي فإنه ينقل ثقافتها، وما اللغة في هذه الحال إلّا حامل يعمل وسيطًا بين المنتِج والمستهلِك، بمعنى أنه يعمل على تكريس الاحتواء، فالعولمة: «التي يجري الحديث عنها الآن: نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال... إلخ كما يشمل مجال السياسة والفكر والأيديولوجيا»(٦٤).

مقترحات للارتقاء بالممارسة اللغوية في حقل الإعلان

إن الخصائص اللغوية المتحدَّث عنها والآليات الموظّفة تتعلّق في غالبيتها باللغات الغربية، وهذا لا يعني قصورًا في العربية، ولكن يراد لها، بوعي وبغير وعي، أن تكون كذلك بسبب عراقة صناعة

(٦٠) علي ناصر كنانة، **إنتاج وإعادة إنتاج الوعي: عناصر الاستمالة والتضليل** (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٩)، ص ٣٤.

(61) Mathieu Guidère, *Publicité et traduction*, Communication et civilisation. Communication en pratique (Paris; Montréal: L'Harmattan, 2000), p. 218.

(٦٢) محمد حسام الدين إسماعيل، **الصورة والجسد: دراسات نقدية في الإعلام المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٩٦.

(٦٣) المذكوري، «الليبرالية الجديدة والعولمة والثقافة،» على الموقع الإلكتروني: <http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/aljabriabed.net/fikrwanakd/91-100.htm>.

(٦٤) الجابري، «العولمة والهوية الثقافية».

الإعلان في هذه البلدان، وحداثتها في العالم العربي، وكذلك طبيعة الأنظمة الاقتصادية القائمة هنالك، على خلاف ما هو الوضع عندنا، فهذه الصناعة ما زالت تراوح مكانها، ولم تبلغ بعد مرحلة النضج والإبداع؛ إذ لم تتجاوز هذه الصناعة طور التقليد واستنساخ النّصوص الغربية بمختلف سياقاتها، ثم إسقاطها على السياق السوسيو ـ ثقافي العربي، مع ما في هذا من خطورة على الثقافة المحلية والسلوكيات اليومية لأفراد هذه المجتمعات؛ فالنّص عندما يُصدر بأيقوناته ـ مع عدم احترام خصوصيات الآخر يحدث حالة تثاقف سلبي بين الثقافة القومية والثقافة الوافدة، فإذا كان لا وجود للأيقون الأخرس ـ بتعبير بارت ـ فإنه لا وجود للسان الأخرس؛ فاللغة حاملة مضامين ثقافية وفكرية، وهي أكبر من أن تُحصر في آلية تقنية بسيطة للتواصل. إنها تمثّل الخزان الثقافي الجماعي للشعوب البدائية كما الراقية، متجسّدًا في أشكال لسانية دقيقة ومحددة مثل الأمثال والصّيغ السحرية والصّلوات الروحية والأساطير والخطابات التقليدية والأغاني. فالإنسان، بوصفة حيوانًا ثقافيًا، محكوم بالتحويل اللفظي للعالم المادي(٦٥).

إنّها هوية الإنسان، بها يرى العالم، ويقطِّع تجربته، ويحوِّلها إلى غيره، إنّه يعيش اللغة، بمعنى أن تلك المضامين تشتغل في سياقات مخصوصة، وعليه تصير بنى لسانية معزولة خارج إطارها السوسيو ـ ثقافي. فإن كان لا بد من الاستعانة بخبرات الغير، فلتكن هذه الاستعانة بوعي، وتجنّب حالات الانبهار، مع العمل على تكييف ما يُنقَل وخصوصيات السّياق المنقول إليه؛ فالتعريب آلية مثلى متى تمّت عملية التحويل وفق ما يراعي خصوصيات لغتنا، ولنا في مقولة القدامى التي أوردها ابن جني في خصائصه هاديًا ومرشدًا: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب».

يمكن هذا التكييف أن يتمّ بانتقاء العناصر الفاعلة في الموروث اللساني العربي، كاستثمار جماليات الخط العربي التي تمثّل أصفى نموذج لما يُعرف هنالك بأيقنة (Iconisation) اللفظ. زد على ذلك أن في متناول محرّري هذه النّصوص خزانًا من التراث المتمثّل في البلاغة والأشعار والأمثال والخطابة والحكايات الشعبية... يمكن الاسترفاد به في وضع نصوص تؤدي الغاية التي وضعت لها بنجاعة وموافَقَة لطبيعة المتلقّين الذين تتوجّه إليهم. كما أن في مقدور واضعي الإعلانات الاسترفاد من آليات التناسل الداخلي للغة العربية، وفيها قدرة على تطويع كلّ حالة لغوية كالاشتقاق والنّحت، وتحيين المعجم العربي الزاخر بالأمثلة والشواهد والقياس. وفي إمكان مصمّمي الإعلانات أن يستعينوا، في مجال وضع المميزات المعبّرة عن هوية المؤسسات، بالرموز الثقافية التي تتيحها الحضارة العربية الإسلامية في مجال الهندسة المعمارية الإسلامية والفن الإسلامي والصناعات التقليدية، وخصوصيات البيئة العربية من قباب وأقواس وسيوف ورمال وصحاري وجمال وخيول... وغيرها، كأن يقوم المعلن بإدخالها في مكونات المميزات، إضافة إلى العناصر اللسانية الدالة على الهوية الثقافية، مثل الأسماء ذات الحمولة الدلالية المعبّرة عن الانتماء الحضاري.

ولا بأس أن نذكر أمثلة لبعض الألبسة الخليجية التي تحمل مثل هذه الأسماء مثل الأصيل والمتحجّبة، وأنواع العطور مثل المذهلة، بنت النّور... وأن تكتب بلغة وخط عربيين، وتُنقل تلك الأسماء كما هي

(٦٥) انظر: Edward Sapir, *Linguistique*, trad. de Jean-Élie Boltanski et Nicole Soulé-Susbielles ; présentation de Jean-Élie Boltanski, le sens commun (Paris: Ed. de Minuit, 1984), p. 43.

بالخط الغربي، وفق ما يُعرف في الثقافة الغربية بالنقحرة؛ فهذه الأسماء صارت أعلامًا، ومن ثَمَّ تصير دالة على التميز والتفرّد اللذين تتغياهما المؤسسات، وكذا توظيف الألوان ذات الدلالة الثقافية، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الإشهار الغربي، وبالتالي يصير النّص الإشهاري ملتقى لمجموعة من التقاطعات التي تنمّي الذوق العام، وتساهم في جمالية الفضاء الذي تشتغل فيه من دون الإخلال بمقصدية النّص، وذلك بوصفه محطة تقاطع للسياسي والاقتصادي واللساني والأيديولوجي والأنثروبولوجي والبيداغوجي والفني. ومن دون إدراك هذه التقاطعات والوعي بها، لا يمكن التعاطي مع هذا النّص وفهم آليات اشتغاله.

يجدر بنا، بعد هذه الجولة التي نرى أنها كانت مركّزة ومقتصرة على وصف راهن لغة الإشهار العربي، وهو راهن لا يسرّ، أن نطرح البدائل مجسَّدة في آليات ملموسة قابلة للتجسيد، ويمكن أن تؤتي أكلها متى خلصت النيات، ووُجِدت الإرادة الصادقة التي تعمل على الارتقاء باللغة العربية في مختلف الميادين الحياتية المعاصرة. ولنا أن نجمل هذه البدائل والمقترحات في الآتي بيانه:

• على المجمعيين في مختلف البلدان العربية، وتحت أي مسمّى، أن ينسّقوا جهودهم ويتبنّوا العمل الجماعي، وألّا يغرد كل واحد منهم خارج السرب، وذلك عن طريق البحث الجاد عمّا يؤطر هذه العاصفة ويحتويها، ويعمل على ترشيدها. وممّا ينبغي عليهم التفكير فيه هو الارتقاء بالعاميات العربية، وذلك بتفصيحها عن طريق صيانتها: «من الدخيل المتغلّب لأنها هي باب الإساءة إلى الفصحى إذا ما ظلّ مفتوحًا على مصراعيه، وهي الباب الرئيسي للاستلاب اللغوي... لأن العامية هي الخطّ المتقدم للدفاع عن الفصحى»[٦٦]، فجلّ الرسائل أصبحت تجد رِفدها في المعجم العامي، وفي الموروث الشعبي من حِكم وأمثال.

ونحن نرى أن العاميات متى ارتُقي بها وهُذّبت من الدخيل الأجنبي ستكون رافدًا مهمًّا للفصحى المعاصرة؛ فهي في الأصل انحراف عنها بفعل عوامل موضوعية - ليس مجال عرضها هاهنا - ثم إن وظائفها المجتمعية محدودة غير مؤثرة، وهما تتعايشان منذ قرون على هذه الأرض، ولم تتصارعا إطلاقًا، وإنما الخطر الداهم هو احتلال اللغات الأجنبية لمواقع يُفترَض أنها حكر على الفصحى. وللتدليل على هذه الدعوى يكفي أن نشير إلى خبر تناقلته المواقع المغربية عن احصائية قامت بها إحدى المؤسسات المختصة، مؤداه أن لغة نشر أو بث ٧٠ في المئة من الإعلانات التجارية في المغرب هي اللغة الفرنسية، وأن ٩٠ في المئة ممّا يترجَم منه يفتقد النكهة المحلية لأنه بأفكار فرنسية[٦٧]. ولا نعتقد أن الوضع يشذ عن هذه القاعدة في بقية الدول العربية، وخاصة في بلدان المغرب العربي.

(٦٦) أبو القاسم سعد الله، «خطر الدخيل على الفصحى والعامية معًا،» **مجلّة اللّغة العربية** (الجزائر)، العدد ٤ (٢٠٠١)، ص ٢٦.
(٦٧) انظر: مغرِس (محرك بحث إخباري مغربي): <www.maghress.com>.

• توافر الإرادة السياسية الصادقة والمخلصة لخدمة اللغة العربية؛ إذ «إن الله يزع بالسّلطان ما لا يزع بالقرآن»[٦٨]، ويكون ذلك بوضع القوانين التي تحمي العربية في عقر دارها[٦٩]، وتعمل على انتشارها خارج حدود الدول الناطقة بها، بوساطة تسخير المال العربي لخدمة اللغة العربية، من خلال وضع بنود في دفاتر الأعباء الخاصة بالإعلانات تلزم المتعاملين باستخدام اللغة العربية في إعلاناتهم الموجّهة إلى الأسواق العربية، وكذا تكييف أسماء منتوجاتهم وفق مقتضيات هذه الأسواق، وبالتالي فرض شروط جزائية على من لا يحترم مثل هذه الشروط، إضافة إلى تعريب المصطلحات المصاحبة للسلع المروَّج لها، فلا أحد ينكر الدور الذي تقوم به المنتوجات الحديثة في ترويج المصطلحات الوافدة التي غزت بشكل مكثف لغتنا، وذلك راجع إلى كون «شراء منتوج معناه شراء المصطلحية المصاحبة له... فالنّصوص التجارية أصبحت المروِّج للكلمات المولَّدة، والموضوعات المتخصّصة لدى فئات كبيرة»[٧٠]. ولن نكون بدعًا في هذه الممارسات، لأن دولًا غربية تتبنّى هذه السياسة اللغوية، كفرنسا التي يفرض فيها القانون المعروف بقانون إيفان (Lois Evin)[٧١] حظر الإعلان بغير الفرنسية على التراب الفرنسي[٧٢]. كما أن تجربة تنويع التسميات للمنتوج الواحد هو من الممارسات السائدة في العمل الدعائي وفق مبدأ المحلية في الاتصال والتسويق واحترام خصوصيات الشعوب وثقافاتها. وهي ممارَسة حتى داخل الفضاء الأوروبي الذي يعيش الوحدة، بفعل التقارب في كلّ شيء، ومع ذلك تُحترم فيه خصائص كل مجتمع؛ فـ Ariel في فرنسا مثلًا تصير Cheer في اليابان، وCajoline في فرنسا تصبح Snuggle في بريطانيا وKuschelweich في ألمانيا[٧٣]. هذا إضافة إلى وضع الجوائز التحفيزية للعاملين في هذا القطاع بغرض تكريم وتشجيع واضعي أحسن الرسائل الإشهارية المحرّرة باللغة العربية، والخالية من اللّحن والتهجين والعامية.

• على مصمِّمي الرسائل والنّصوص الإشهارية العربية اعتماد تعريب المصطلحات والأسماء، وكذا الوحدات المعجمية التي ليس لها ما يقابلها في اللغة العربية، بما يتوافق وخصائص هذه اللغة وعبقريتها، وتجنّب ما أمكن عملية الاقتراض والمحاكاة، مع تشجيع التصميم للرسائل الإشهارية في العربية مباشرة.

---

(٦٨) ممّا يروى ويُنسب إلى عثمان بن عفان وحكم عليه المحدث بالثابت والمشهور. انظر: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، **مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة**، جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر (الرياض: دار القاسم، [٢٠٠٠])، ج ١٠، ص ٧٠.

(٦٩) لأن القوانين موجودة، وجميع دساتير البلاد العربية تكرّس العربية لغة رسمية، ويجب أن تتمّ بها التعاملات كلها، ولكن ما ينقصنا هو تفعيلها على أرض الواقع في ممارساتنا اللغوية اليومية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن القانون رقم ٠٥/٩١ الذي أصدرته الهيئة التشريعية في الجزائر في ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٩١ الخاص بتعميم استعمال اللغة العربية، يمنع في مواده رقم ١٩و ٢٢ و٣٥ الإشهار بغير العربية على التراب الجزائري، بل يذهب إلى أبعد من ذلك بتغريم كل من يخالف أحكامه، ولكن ما يؤسف له أنه مجمّد منذ صدوره.

(70) «Acheter un produit c›est acheter la terminologie qui l›accompagne … les textes commerciaux sont les diffuseurs de la néologie auprès du grand publique». Voir: Franco Troiano, Jacques Permentiers et Erik Springael, *Traduction, adaptation et éditing multilingue: Mode d'emploi des services linguistiques et multimédias*, Préface de Giancarlo Marchesini, 2eme ed. (Bruxelles: T.C.G. Editions, 2000), p. 59.

(٧١) إيفان رجل دولة فرنسي سنّ قانون منع الإشهار للخمور والتبغ، وحظر استخدام غير الفرنسية على الأراضي الفرنسية، وكان ذلك سنة ١٩٩١.

(72) Guidère, p. 18.

(73) Charlotte Bruxeille, «L'Internationalisation des marques,» sur le Site: <http: librapport.org_get.pdf>.

• على معدّي النّصوص الإشهارية الغربية أن يضعوا في حسبانهم أن نصوصهم ستُرحَّل إلى لغات العالم المختلفة، ومن ثمّ يتوجّب عليهم انتقاء الوحدات المعجمية التي تمتلك القابلية للترجمة في إعداد نصوصهم(٧٤)، لأنهم حين يعلمون حرصنا على احترام لغتنا وشخصيتنا الثقافية وعدم تسامحنا مع عمليات الغزو اللغوي والثقافي الممارَس عبر الإشهار، يتراجعون بدافع الخوف على مصالحهم، لأن رأس المال جبان كما يقول الاقتصاديون، والغاية النهائية من وراء أي حملة إعلانية الترويج للمنتوج وترسيخه في سوق تنافسية.

• العمل على الارتقاء بالمعجم العربي، وجعله يمتلك القدرة على مسايرة التطورات التكنولوجية عن طريق الابتكار المستمر، والوضع الدائم للأسماء، والمصطلحات المناسبة لكلّ ما يستجد، حتى لا يجد الإشهاري نفسه أعزل في هذه المعركة الطاحنة؛ فالمعجم ضرورة حضارية قبل أن تكون لسانية، وعلينا أن نقتدي في ذلك بما هو لدى الأمم الراقية التي تسهر على العمل المعجمي فيها مؤسّسات تتميز بالاحترافية واستقطاب مختلف الكفاءات وفي شتى الميادين والمجالات، والتي لا شغل لها إلّا تطوير معجم لغتها، وتجديد مواده في الطبعات المتتالية التي تصدر على رأس كلّ سنة جديدة، كما هي الحال بالنسبة إلى الفرنسية في معجميها الشهيرين *Larousse* (لاروس) *Le Robert* (لوروبير)، وكذا معجم *Oxford* (أوكسفورد) للإنكليزية.

• وضع معجم خاص بصناعة الإعلان موجّه إلى العاملين في هذا القطاع والمختصّين فيه، لأن اللغة العربية تعاني شبه انعدام مثل هذه المعاجم في أغلب القطاعات الحيوية. وعليه، فإن ما هو سائد بينهم هو التعامل بمصطلحية غربية: فرنسية أو إنكليزية، ومن ثَمّ يكون في اللغة الواصفة المتداولة ما يمت إلى العربية بصلة.

• سنُّ قوانين ضابطة للممارسة اللغوية في حقل العمل الإعلاني، كأن تنشأ مثلًا هيئات مختصة يمكن أن نطلق عليها تسمية سلطة الضبط، تكون مهمّتها ترشيد الممارسة الإعلانية وفق قوانين صارمة ملزمة، وتمتلك حق الرّدع لكل من يخالف أخلاقيات المهنة، بما فيها المخالفات اللغوية، وكذا إلزام الوكالات الإعلانية المختصة بالتدقيق اللغوي، قبل نشر الإعلان أو بثّه، وذلك بإنشاء قسم يتكفل بهذه المهمة، على غرار قسم الترجمة.

(74) Troiano, Permentiers et Springael, p. 60.

مارتن هايدغر

الهوية والاختلاف

مبدأ الهوية*

ترجمة: محمد مزيان**

يتخذ مبدأ الهوية الصيغة التالية عادة: أ = أ. إنه يُعتبر قانونًا أسمى للفكر. وسنحاول الآن تركيز اهتمامنا على هذا المبدأ لأننا نريد أن نتعلم منه معنى الهوية.

عندما يلح شيء ما على الفكر، فإنه يلتفت إلى هذا الشيء ويتابعه، وربما يتعرض للتحوّل وهو يتابع طريقه. لذلك، سيكون من المناسب أيضًا في ما سنعرض له إعطاء الطريق أهمية أكثر من المضمون؛ ذلك أن تقدم هذه المحاضرة سيناقض نفسه إذا ما ركزنا على المضمون.

ماذا تقول إذن الصيغة «أ = أ» التي من خلالها تعوّدنا تمثُّل مبدأ الهوية؟ إن هذه الصيغة تساوي «أ ب أ». والحال أن كل مساواة تقتضي وجود طرفين على الأقل، «أ» مساو لآخر. هل ذلك ما يعنيه هذا المبدأ؟ الظاهر، لا؛ فالمتطابق **l'identique** في اللاتينية **idem** يترجم الكلمة اليونانية **toauto** وفي الألمانية **das selbe** وفي الفرنسية **le même**. فإذا ردّد أحدنا الشيء نفسه: النبتة هي النبتة، فإنه يحصّل الحاصل، ولكي يمكن أن يكون شيء ما «هو نفسه» يكون حدًا واحدًا كافيًا باستمرار، ولا حاجة إلى حدّين اثنين كما في حالة المساواة. تشير الصيغة أ = أ إلى مساواة، فهي لا تقدم «أ» باعتبارها هي نفسها. لذلك، فإن الصيغة المتداولة لمبدأ الهوية تخفي ما يريد هذا المبدأ قوله بالضبط، أي إن «أ هي أ» وبعبارة أخرى، إن كل «أ» هي نفسها.

هذا، وفيما نحن نعرّف الهوية كذلك، يستفيق قول ضارب في أعماق ذاكرتنا؛ ذلك القول الذي من خلاله يدلّنا أفلاطون عمّا هو المتطابق، إذ يستدعي هذا القول بدوره قولًا آخر أكثر إيغالًا في القدم. يتحدث أفلاطون في محاورة «السوفسطائي» عن الثبات والتغير، ويجعل **الغريب** يقول ضمن المقطع نفسه: «إن كل واحد منهم مختلف عن الاثنين الآخرين، لكنه مطابق لذاته». لم يكتف أفلاطون بقول إن «كل واحد هو هو»، بل قال: «كل واحد مطابق لذاته».

* عنوان النص الفرنسي، المُترجَم عن النص الأصلي الألماني هو:
Heidegger, Martin, "le principle d'identité," dans Heidegger, Martin, *Questions*, t. 1-2, trd.: André Préau (Gallimar, 1968), p. 257.

** أستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.

تعني الإضافة «ذاته» أن كل شيء مؤسس لذاته، وأنه «هو هو». واللغة الألمانية كالإغريقية، تمنح إمكان تعيين الهوية وتوضيحها من خلال مصطلح واحد، لكن مع تغييره من خلال صيغ مختلفة.

من الأفضل إذن إعطاء مبدأ الهوية الصيغة التالية: «أ هي أ»، وهذه الصيغة لا تقول فقط إن كل «أ» «هو هو»، بل إن كل «أ» متطابق مع ذاته. تنطوي الهوية على علاقة قائمة من خلال حرف الجر «مع». إذن فهي تتضمن توسّطًا، ارتباطًا، تركيبًا: التوحّد في وحدة. من هنا تقدّم الهوية من حين إلى آخر في الفكر الغربي من خلال خاصية الوحدة. رغم ذلك، فإن هذه الوحدة ليست أبدًا فراغًا ما خاليًا من أي علاقة ما هو مستمر في إلحاحه على تطابق باهت. لكن من أجل أن تظهر علاقة «الهو» (le même) بذاته بوضوح، ومن أجل أن تميّز هذه العلاقة التي تسيطر في صلب الهوية كعلاقة توسّط، مظهِرة بذلك إشارات مبكرة على حضورها، ومن أجل النجاح في تحديد مكان لهذا التوسط الظاهر في صلب الهوية؛ من أجل هذا كله كان يلزم الفكر الغربي أكثر من ألفي سنة، لأنها وحدها الفلسفة المثالية التأملية التي مهّد لايبنتز وكنط لها الطريق وعمل على إنجازها فيخته وهيغل؛ وحدها الفلسفة التي ضمنت مكانًا لكينونة تركيبية للهوية. ما هو هذا المكان؟ إن الكشف عنه هو ما يعنينا الآن، لكن يجدر بنا تأكيد الأمر التالي: منذ عصر المثالية التأملية، لم يعد من حقنا أن نتمثل وحدة الهوية كمجرد تطابق، وأن نهمل التوسّط الذي يتأكد في صميم الوحدة، فالقيام بذلك يعني تصور الهوية على نحو مجرد خالص.

حتى ضمن الصيغة المعدّلة «أ هو أ»، لا يظهر سوى الهوية المجردة. هل يمكن أن نقول أنها تظهر؟ هل يخبرنا مبدأ الهوية بشيء ما حول موضوع الهوية؟ لا، على الأقل ليس بشكل مباشر. عكس ذلك تمامًا، إنه يفترض أننا نعرف ما تريد كلمة الهوية قوله، وما هي ملابساتها وتفصيلاتها. فأين نستفسر عن هذا الافتراض؟ طبعًا من خلال مبدأ الهوية نفسه إنْ نحن استمعنا بتمعّن إلى مبدئه الأساسي وسخّرنا له تفكيرنا بدل الترديد الساذج للصيغة التالية: أ هو أ». وبصريح العبارة، من اللازم القول إن: «أ هو أ». آنذاك ماذا نفهم؟ نفهم أن ضمن هذا «الهو» يخبرنا المبدأ عن طريقة وجود كل ما هو موجود من حيث إنه مطابق لذاته. بذلك يحدّثنا مبدأ الهوية عن كينونة الموجود. وإذا كان هذا المبدأ صالحًا كقانون للفكر، فهو كذلك فقط بالقدر الذي يكون فيه قانونًا للكينونة؛ قانونًا يقرر أن الهوية تنتمي إلى كل موجود من حيث هو كذلك، من حيث إنه متوحّد مع ذاته.

إن ما يعنيه مبدأ الهوية مستمَعًا إليه من خلال نبرته الأساسية، هو بالضبط ما يفكر من خلاله الفكر الغربي أو الأوروبي. إنه يعني أن الهوية تشكل خاصية أساسية لكينونة الموجود؛ إذ حيثما أقمنا علاقة كيفما كانت بموجود كيفما كان، نجد أنفسنا بصدد نداء الهوية. ومن دون هذا النداء لا يمكن الموجود أن يظهر في كينونته. وبالتالي، يستحيل العلم تمامًا، لأن العلم لا يمكن أن يكون كذلك إذا لم تكن هوية موضوعه مضمونة في كل لحظة بشكل مسبق؛ إذ إن هذا الضمان هو ما يفي للبحث بإمكانية سيرورته. ومع ذلك، فإن هذا التمثل الأساسي لهوية الموضوع لا يمنح البتة أي امتياز ملموس للعلوم. هكذا يتبين أن خصوبة المعرفة العلمية ونجاحاتها تستند في كل مكان إلى شيء ليست له

أي صلاحية بالنسبة إليها. إن نداء هوية الموضوع يتحدث، سواء أسمعته العلوم أم لم تسمعه، وسواء أسخرت منه أم على العكس، اضطربت وارتعشت جراءه تمام الارتعاش.

***

يتحدث نداء الهوية انطلاقًا من كينونة الموجود. والآن، هناك ضمن تاريخ الفكر الغربي، حيث وجدت كينونة الموجود اللغة الأكثر إيغالًا في القدم والأكثر وضوحًا، أي عند بارمنيدس هناك يتحدث المتطابق بمعنى يكاد يكون مبالغًا فيه، ولنُعِد قراءة إحدى قضايا بارمنيدس: «الحقيقة أن الهو (le même) هو الفكر كما الكينونة». شيئان مختلفان: الفكر والكينونة، وقد استُحضرا باعتبارهما «الهو». ماذا يُفهم من هذا؟ هناك شيء مختلف تمامًا عمّا كنّا نعرفه باعتباره أطروحة الميتافيزيقا التي تُعِدّ الهوية جزءًا من الكينونة. يقول بارمنيدس: للكينونة مكانها ضمن الهوية. ماذا تعني هنا «الهوية»؟ وماذا تعني كلمة «الهو» ضمن جملة بارمنيدس؟ لا يورد بارمنيدس أي جواب عن هذا السؤال. إنه يضعنا صوب غموض ليس من حقّنا التراجع أمامه؛ إذ يجب الاعتراف بأن في فجر الفكر، وقبل التوصل إلى صوغ مبدأ الهوية، تحدثت الهوية من خلال القاعدة التي أكدت أن للفكر والكينونة مكانًا ضمن «الهو»، حيث يرتبط أحدهما بالآخر من خلال هذا «الهو».

لقد أقدمنا على تأويل «الهو» من دون أن نتوخى الحذر، وسنفسر الهوية على أنها انتماء مشترك. إنه من المغري جدًا تمثّل الانتماء المتبادل (la coappartenance) كهوية مثلما تم تفكير الهوية في ما بعد، وكما عُرفت بشكل عام. ما هو الشيء الذي يمكنه أن يعيقنا؟ الحقيقة لا شيء غير حكم بارمنيدس نفسه، لأنه يقول شيئًا آخر، أي إن الكينونة - كما الفكر - لها مكانها ضمن «الهو». لقد حُدِّدت الكينونة انطلاقًا من هوية ما وكخاصية لهذه الهوية. حدث العكس في ما بعد، حيث إن الميتافيزيقا تمثّلت الهوية كخاصية للكينونة. ليس في إمكاننا، إذن، الانطلاق من هوية الميتافيزيقا لتأويل هوية بارمنيدس.

إن هوية الفكر والكينونة، تلك التي تتحدث ضمن قاعدة بارمنيدس، تأتينا من بعيد، بالنظر إلى تلك التي حددتها الميتافيزيقا انطلاقًا من الكينونة وكخاصية لها.

إن الكلمة الأساسية في قولة بارمنيدس، أي «الهو»، ستظل غامضة. ولندع لها غموضها، لكن نطالب في الوقت نفسه بعلامة أو إشارة من الجملة التي توجد هذه الكلمة في مستهلها.

في غضون ذلك حددنا معنى هوية الفكر والكينونة كانتماء متبادل لكليهما، هذا سابق لأوانه، لكن لا محيد عنه. وعلينا الآن أن نخلّص هذا التعريف من طابعه الاستعجالي، وستمكن من ذلك إذا ما تجنّبنا اعتبار الانتماء المتبادل الذي كنا بشأنه تأويلًا نهائيًا فاصلًا بصدد هوية الفكر والكينونة.

إذا فهمنا الانتماء المتبادل اتّباعًا لعاداتنا في التفكير - كما يوحي بذلك أصلًا تشديد الكلمة الألمانية - آنذاك فقط سيتحدد معنى الانتماء انطلاقًا من التبادل، أي انطلاقًا من تلك الوحدة التي يتضمنها. وفي

هذه الحالة يصبح «الانتماء» مرادفًا لـ: الخضوع لنظام مجموع ما والتموضع ضمن هذا النظام، بل والاندماج ضمن وحدة تنوع، كما التجمع ضمن وحدة نسق والاستئثار بوساطة مركز موحّد لتركيب صارم. هكذا تقدّم الفلسفة هذا الانتماء المتبادل كرابط ضروري يربط حدًّا بآخر.

غير أن الانتماء المتبادل يمكن التفكير فيه أيضًا كانتماء متبادل، حيث يتم الانطلاق من الانتماء لتحديد علاقة التبادل. ولا شك في أنه يجب أن نسأل الآن ماذا يعني «الانتماء»؟ وكيف أن علاقة التبادل تتحدد انطلاقًا منه فقط؟ الجواب عن هذين السؤالين قريب منا أكثر ممّا نعتقد، لكنه مع ذلك ليس في حوزتنا. ويكفينا أن نتوقع، بفضل هذا المؤشر، إمكان فهم علاقة التبادل انطلاقًا من الانتماء بدل أن نتمثل الانتماء انطلاقًا من وحدة علاقة التبادل فقط، يجب إثارة الانتباه إلى هذه الإمكانية. أليس هذا أكثر من تلاعب بكلمات مجانية، تلاعب مصطنع لا يستند إلى أي معطى قابل للتحقق؟ لا شك، ذلك هو الظاهر على الأقل، ولم نره عن قرب منذ زمن بعيد، كما لم نترك الأشياء تتحدث عن نفسها.

إن التفكير في الانتماء المتبادل كانتماء متبادل، يعني الانقياد وراء التأمل في أشياء سبق أن تحدثنا عنها. والحقيقة أنه يصعب الاحتفاظ بشأن هذه الأشياء تحت نظرنا، وذلك بفعل بساطتها. لكنها ستصبح أقرب إلينا إذا لاحظنا أن بتأويلنا الانتماء المتبادل على أنه كذلك، نكون أصلًا قد فكّرنا وفقًا لإشارة بارمنيدس بشأن الفكر، كما بشأن الكينونة، أي في ما يحرّر أحدها صوب الآخر ضمن «الهو».

إذا اعتبرنا الفكر خاصية مميزة للإنسان، نكون بذلك قد عرّجنا على الانتماء المتبادل الخاص بالإنسان والكينونة، وحينذاك سنجد أنفسنا محاصرين بأسئلة: ماذا تعني الكينونة؟ من هو الإنسان؟ أو: ما هو؟ إنه من السهل جدًا إدراك عدم توافر جواب كاف عن هذه الأسئلة؛ ذلك أنه تنقصنا الأرضية التي يمكن من خلالها إرساء يقين متعلق بالانتماء المتبادل بين الإنسان والكينونة. لكن متى تساءلنا أيضًا بهذه الطريقة، نكون مصرين على تمثّل التبادل؛ تمثّل علاقة الإنسان بالكينونة كترابط، ونعمل على تشكيل هذا الترابط وتفسيره بالانطلاق إمّا من الإنسان وإمّا من الكينونة. إن التصورات القديمة عن الإنسان والكينونة توفر سند ارتباط أحدهما بالآخر.

لكن بدل أن نصرّ على تمثّل ترابط الإنسان والكينونة كمصدر لوحدتهما، لماذا لا ننتبه، ولو مرّة واحدة، لهذا الأمر: ألا يكون في ترابطهما خطر على انتمائهما، وكيف ذلك؟ حسنًا يمكن أن يكون هذا الانتماء المتبادل بين الإنسان والكينونة قد لوحظ، وإن من بعيد، فقط ضمن التعريفات التقليدية لماهيتيهما. كيف ذلك؟

واضح أن الإنسان كائن، ومن حيث إنه كذلك موجود على نحو وجود الحجرة والشجرة والنسر. إن له مكانًا ضمن الكينونة كلها. تعني عبارة «له مكانًا» هنا أنه مدمج ضمن نظام الكينونة، والحال أن الخاصية المميزة للإنسان هو أنه بتفرده ككائن مفكر منفتح على الكينونة وماثل أمامها، دائم الارتباط

بها، وبذلك فهو في تلاؤم معها. إن الإنسان هو أساس هذه الملاءمة، ولا شيء غير هذا. إن هذه الكلمات: «لا شيء غير هذا»، لا تعني إنقاصًا ما أو اختزالًا ما، بل إنها إعلاء للشأن، فما يهيمن في الإنسان هو انتماؤه إلى الكينونة على نحو ما، وهذا الانتماء في استماع دائم إلى الكينونة لأنه مستملِك لها.

وما هو الشأن بالنسبة إلى الكينونة؟ نفكر في الكينونة بمعناها الأصيل كحضور؛ الكينونة حاضرة أمام الإنسان بطريقة ليست لاظرفية ولا استثنائية. لا توجد الكينونة ولا تظل إلّا متحدثة إلى الإنسان، وبذلك متجهة نحوه، لأن الإنسان بانفتاحه على الكينونة يترك هذه الأخيرة تتجه نحوه كحضور. مثل هذا الاقتراب والحضور يحتاجان إلى مجال حر، مجال واضح. بذلك، ومن خلال هذه الحاجة نفسها، تظل الكينونة مستملكة من قِبل كينونة الإنسان، الأمر الذي لا يعني أبدًا أن الكينونة يضعها الإنسان، والإنسان فقط. على العكس، إننا نرى بوضوح أن الإنسان والكينونة أحدهما يتملّك الآخر، أحدهما ينتمي إلى الآخر. لكن لم تجر قط معالجة هذا الانتماء المتبادل عن قرب، مع أن الإنسان والكينونة يتخذان من خلاله أساسًا المحددات الأساسية التي من خلالها تأوّلهما الفلسفة بطريقة ميتافزيقية.

هذا الانتماء المتبادل الذي يهيمن على الإنسان والكينونة تجاهلناه بحدّة مند زمن بعيد، منذ أن أصبحنا نتمثّل كل شيء بمعية الجدل أو من دونه، فقط من خلال ملامح النظام والتوسط. هكذا، فإننا لا نكتشف شيئًا آخر غير العلاقات التي شكلت، انطلاقًا من الكينونة أو من الإنسان، علاقات تُظهر الانتماء المتبادل للإنسان والكينونة كملتقى علاقات.

إننا لم نصل بعدُ إلى الانتماء المتبادل، لكن كيف يمكننا ذلك؟ بالتخلي عن عادة الفكر التمثلي، وهذا التخلي هو قفزة تجعلنا نقطع مع التمثّل المعتاد بشأن الإنسان باعتباره حيوانًا عاقلًا، ذلك الذي أصبح خلال الأزمنة الحديثة ذاتًا لموضوعاته. لكن هذه القفزة تبعدنا عن الكينونة في الوقت نفسه. والحال أن الكينونة أوّلت منذ فجر الفكر الغربي كعمق، حيث يتأسس كل موجود من حيث إنه كذلك.

تجعلنا هذه القفزة نغادر العمق، لكن أين تجعلنا نسقط، هل في الهاوية؟ نعم بالتأكيد، متى صممنا على تمثل هذه القفزة على أنها ما نقوم به في أفق الفكر الميتافيزيقي. لكن إذا وُفّقنا في القفز واستأنفنا المسير، نذهب إلى أين؟ إلى حيث نحن مقبولون أصلًا: الانتماء إلى الكينونة، لكن الكينونة أيضًا هي في حالة انتماء إلينا: فقط لأنه يمكنها وهي بالقرب منا أن تتحقق ككينونة، أي ككينونة حاضرة.

هذه القفزة إذن أمر ضروري لفهم الانتماء المتبادل بين الإنسان والكينونة، فهمه كما هو. مثل هذه القفزة هي استعجال فضّ بهدف الانطواء، هذا الذي يعطي منفذًا لهذا الانتماء نفسه من دون أي وسيط؛ هذا الذي يمكّننا أولًا من فهم العلاقة المشتركة بين الإنسان والكينونة، ويسمح بجعل اجتماعهما أمرًا

منظورًا. القفزة وصول مباغت إلى المجال الذي كان الإنسان والكينونة على الدوام قد بلغ أحدهما ماهية الآخر انطلاقًا منه. هكذا، يتملّك أحدهما الآخر بفضل أعطية وحيدة مشتركة. إن الولوج إلى مجال هذا التملك هو الذي أضفى منذ البداية نبرة خاصة على تجربة الفكر وطبَعها بمحدداته.

إن قفزة غريبة كفيلة بأن تكشف لنا أننا حتى الآن لم نبلغ هناك بما يكفي، حيث نحن بحق. وأين نحن؟ ضمن أي اجتماع بين الكينونة والإنسان؟

* * *

لقد ولّى الزمن الذي كانت فيه الشروحات المفصلة ضرورية؛ إذ تمكّن من إدراك الاجتماع الذي ضمنه ينحو الإنسان والكينونة أحدهما نحو الآخر. لم يعد الأمر كذلك اليوم، كما يبدو على الأقل. ونود الاعتقاد أنه يكفي الكلام على العصر الذرّي كي نشعر كيف تحضرنا الكينونة اليوم ضمن العالم التقني. لكن هل يصح لنا أن نطابق الكينونة بالعالم التقني؟ صراحة لا، حتى لو تمثّلنا العالم كما لو أنه ذلك الكلّ الذي تتجمع فيه الطاقات الذرية والحسابات وخطط الإنسان والتطبيع الآلي. لماذا الكشف عن عالم التقنية، مهما يكن دقيقًا ومفصّلًا، لا يفتح أي منفذ على اجتماع الإنسان والكينونة؟ لأن أي تحليل للوضعية يظل بمعزل عن الهدف، بحيث إنه منذ البداية يفسر هذا التحليل كليّة عالم التقنية انطلاقًا من الإنسان، وانطلاقًا من أن هذا العالم هو من صنع الإنسان. إن التقنية بمعناها الواسع، وفي مختلف تجلياتها، مخطط من وضع الإنسان، لكنها في آخر المطاف تجبره على الحسم في ما إذا أراد أن يصبح عبدًا للمخططات أو يظل سيدًا يحكمها.

هكذا، وفي إطار هذا التصور لكلية التقنية، ليس هناك شيء لا يقاس بمقياس الإنسان، وسيستفحل الأمر إن بلغنا المطالبة بأخلاق مناسبة لعالم التقنية. إنه بالانغلاق ضمن هذا التصور يتأكد رأي أن التقنية ليست شيئًا أكثر من أنها أمر إنساني. لكن الآذان صمّاء تجاه نداء الكينونة الذي يتحدث إلينا ضمن ماهية التقنية[1].

لننتهِ إذن من تصور التقنية بشكل تقني تمامًا، أي انطلاقًا من الإنسان وآلاته، ولْنستمع إلى النداء الذي ينضوي فيه في عصرنا هذا ليس الإنسان فقط بل أيضًا كل ما هو موجود، الطبيعة والتاريخ.

عن أي نداء نريد أن نتحدث؟ إن وجودنا مستلَب ومستعجل؛ منهمك ومجبر في مختلف المجالات، وهو مجبر من خلال جميع هذه الآليات على توجيه جهده تجاه التخطيط والحساب الكوني. من يتحدث إلينا من خلال هذا الإجبار؟ هل يصدر عن محض نزوة للإنسان، أم أن الموجود نفسه يتقدم متحدثًا إلينا عن استعداده الخضوع للمخطط والحساب؟ في هذه الحالة، ألن يطاول الإجبار الكينونة نفسها بهدف جعل الموجود يظهر في أفق النزعة الحسابية؟ بالضبط. ليست الكينونة فقط، الإنسان

(١) انظر: ماهية التقنية، المقال الأول من: Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad: André Préau, préf: Jean Beaufret, (Paris: Gallimard 1958).

أيضًا، حيث إنه أمر بوضعِ الموجود الذي يتحدث إليه موضع اليقين باعتباره الأساس الذي يحمل عليه خططه وحساباته، بل أجبر على توسيع هذه السيطرة المنظمة بلا توقف.

الاستفسار (Das Gestell)، ذلك هو الاسم الذي اقترحناه للدلالة على الصيغة المختصرة للإرغام الذي يجعل الإنسان والكينونة أحدهما في علاقة بالآخر، بحيث إن أحدهما يسائل الآخر. يصدم المرء من هذا الاستخدام لكلمة Gestell[٢]، لكن إذا اخترنا بدل فعل «أقام» (stellen) فعل «وضع» (setzen)، فمن الطبيعي أن نجد أنفسنا بصدد استخدام كلمة Ge-setz بمعنى «قانون». لماذا إذن يرفض «استفسارنا» إذا ما كان يعرض مرة واحدة الوضع الراهن كما هو؟

إن ما يتحدث إلينا ضمن عبارة «الاستفسار» هو ما يتوجه الإنسان والكينونة من خلاله وانطلاقًا منه أحدهما نحو الآخر ضمن عالم التقنية؛ فخلال هذه المساءلة المتبادلة بين الإنسان والكينونة، نصغي إلى النداء الذي يصبغ شكله على اجتماعهما في عصرنا هذا. إن «الاستفسار» حيثما كان يخصنا بشكل مباشر؛ إذ له كينونة، إن صح التعبير، أعظم من الطاقات الذرية وآلات العالم؛ كينونة أعظم من القوة الضاغطة للتنظيم والإعلام والتطبيع الآلي. وما تعنيه كلمة «استفسار» لن نصادفه بتاتًا ضمن أفق الفكر التمثّلي الذي يجعلنا نتصور كينونة الموجود كحضور - بينما لا يثيرنا «الاستفسار» أبدًا كشيء حاضر. لذلك، يجري تحسّس «الاستفسار» أساسًا كشيء غريب. وإذا ما ظل كذلك، فليس لأنه منتهى التفكير، بل فقط ما يتيح لنا المنفذ الأول نحو ما يهيمن ويحكم اجتماع الإنسان والكينونة.

إن الانتماء المتبادل بين الإنسان والكينونة في صيغته كإرغام متبادل، يقود نحو ملاحظة مقلقة: إننا نرى بسهولة كيف أن الإنسان في ما يخصه يتبع الكينونة، في حين أن الكينونة، وبصدد ما يعنيها، تعرّج على ماهية الإنسان. هكذا يهيمن في «الاستفسار» لقاء غريب بين التبعية من جهة والحذر من جهة أخرى. وبالنسبة إلينا، يتعلق الأمر بإدراك هذا «التملّك» في بساطته التي من خلالها «يتملّك» الإنسان والكينونة أحدهما الآخر، أي إن الأمر يتعلق ببلوغ ما نسمّيه التملك المتبادل (الحدث). إن كلمة «حدث» عبارة من عبارات اللغة الألمانية الحديثة، وفعل «حدث» اشتُق من فعل «حذق» الذي يعني: عاين وأدرك وتملك. إن كلمة «حدث» مفهومة انطلاقًا ممّا تكشف لنا عنه، يلزمها الآن أن تتحدث إلينا ككلمة أساسية في خدمة الفكر، ومن حيث إنها كذلك فهي غير قابلة للترجمة مثل كلمة «لوغوس» الإغريقية وكلمة «طاوو» الصينية.

لا يعني «الحدث» أبدًا حادثة ما، ولا يعني أن شيئًا وقع. فما تعنيه الكلمة لا يظهر إلّا في صيغة المفرد، في صيغة عدد الآحاد، بل ليست حتى في صيغة عدد، الأحرى أن ما تعنيه يتجلى على نحو فريد. إن الشيء الذي يجعل العالمُ التقني ما نتوقعه من «الاستفسار» مفهومًا كاجتماع بين الإنسان والكينونة، هو المدخل لما نعنيه بالتملك المتبادل. وعلى كلّ، فإن هذا التملّك المتبادل لا يتوقف

(٢) المعنى السائد هو: حلبة، منصة التتويج، خشبة العرض.

ضرورة عند حدود مدخله، لأن ضمنه فقط تنكشف إمكانية تجاوزه للسيطرة المحض لـ «الاستفسار» بهدف الوصول إلى تملّك متبادل أكثر أصالة. إن فعل تجاوز «الاستفسار» على هذا النحو بفضل التملّك المتبادل وبهدف العودة إلى هذا الأخير، إن هذا الفعل، سيكون حدثًا؛ إذ بالنظر إلى شدة ارتباطه بالتملك المتبادل، لا يمكنه أن يكون من فعل الإنسان وحده: سيتحول العالم التقني من وضعية سيّد إلى وضعية عبد، وذلك خلال المسار الذي على الإنسان أن يجتازه كي يجد منفذًا أكثر أصالة نحو التملّك المتبادل.

إلى أين قادنا الطريق الذي سلكناه؟ لقد بلغنا هذا الشيء البسيط الذي نسمّيه التملك المتبادل بمعناه الدقيق. يبدو أننا نخاطر: مخاطرة توجيه فكرنا بكثير من اللامبالاة نحو ما هو شمولي وبعيد المنال، في حين أن ما يقال لنا مباشرة ضمن كلمة التملك المتبادل، أو بالأحرى ضمن ما تحاول أن تدل عليه وتعنيه، هو وحده الأقرب إلينا من بين كل ما هو قريب منا، وهو حيث نوجد أصلًا؛ إذ ما الذي بإمكانه أن يكون أقرب إلينا غير ذلك الذي يقربّنا ممن ننتمي إليه، وحيث لنا فيه مكان؟ ما يقرّبنا طبعًا هو التملك المتبادل، الذي هو مجال لنبضات داخلية؛ فعبره يبلغ الإنسان والكينونة أحدهما ماهية الآخر، ويستعيدان كينونتيهما، هذا في الوقت الذي يفقدان فيه المحددات التي أعطتهما الميتافيزيقا إياها.

إن التفكير في انبثاق الكينونة الخاصة كتملك متبادل هو عمل من أجل بناء هذا المجال في ذاته كمجال حي نابض. وأدوات هذا البناء، التي لا تستند إلّا إلى ذاتها، يتلقاها الفكر عبر اللغة، لأن اللغة، وفي غضون هذا البناء الداخلي للتملك، هي النبض الأكثر رهافة وهشاشة لكنه أيضًا النبض الذي يعمل على حفظ كل شيء؛ فبقدر ما تكون كينونتنا الخاصة متوقفة على اللغة تكون إقامتنا ضمن التملك المتبادل.

* * *

لقد بلغنا الآن محطة يعترضنا فيها سؤال غير ذي أهمية، لكن لا محيد عنه، وهو: ما شأن التملك المتبادل بالهوية؟ الجواب: لا شيء. ومع ذلك، للهوية شأن كبير، إن لم نقل كل شيء مع التملك المتبادل، كيف ذلك؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي العودة خطوات على الطريق الذي قطعناه.

إن التملك المتبادل هو الارتباط الأساسي بين الإنسان والكينونة موحدين بفعل انتماء مشترك لكينونتيهما الخاصة. وضمن «الاستفسار» ندرك أول وميض مؤكد للانتماء المتبادل. يشكل الاستفسار ماهية العالم التقني المعاصر، إذ نفترض أن ضمنه يقوم انتماء متبادل بين الإنسان والكينونة حيث «حرية الانتماء» تحدد منذ البداية صيغة التبادل ونمط وحدته. ومن أجل أن نقود أنفسنا نحو تملك متبادل تكون فيه الغلبة للتملك على التبادل، اخترنا قاعدة بارمنيدس كموجّه:

«الحقيقة أن الهو هو الكينونة كما أنه الفكر». إن السؤال عمن يكون «الهو» سؤال عن ماهية الهوية. وتفيدنا الميتافيزيقا بأن الهوية خاصية أساسية للكينونة. الظاهر إذن أن للكينونة كما للفكر مكانًا ضمن الهوية، حيث الماهية تتولد عن «حرية الانتماء» التي نسمّيها التملك المتبادل. هكذا تنتمي ماهية الهوية أساسًا إلى التملك المتبادل.

نفترض أن ضمن محاولتنا شيئًا قابلًا لأن يُحتفظ به، وذلك بهدف توجيه الفكر نحو مكان الأصل الأساسي للهوية: ماذا سيصبح آنذاك عنوان محاضرتنا؟ ألن يتغير مسار عنوان **مبدأ الهوية**؟

يقدم هذا المبدأ نفسه في صيغة قضية أساسية؛ تلك القضية التي تفترض أن الهوية خاصية للكينونة، أي خاصية لأساس الموجود. هكذا، فيما نحن نتابع طريقنا، فإن هذا المبدأ، الذي هو بمعنى الإفصاح عن شيء ما، أصبح بالنسبة إلينا بمعنى القفزة: قفزة تنطلق من الكينونة باعتبارها أساسًا للموجود نحو الهاوية، نحو اللاأساس. مع ذلك، ليست هذه الهاوية عدمًا فارغًا، وليست، على الأرجح، غموضًا مبهمًا، بل هي التملّك المتبادل نفسه، يجري ضمنه وفي خضمّ نبضه الإحساس بماهية ما يتحدث إلينا كلغة، مثل هذه اللغة سمّيناها في يوم ما «مقر الكينونة». إن كلمتي «مبدأ الهوية» تعنيان الآن قفزة اقتضتها ماهية الهوية لأنها ضرورية لها، هذا إذا كان من الواجب أن يبلغ الانتماء المتبادل بين الإنسان والكينونة إلى حيث النور الأساسي للتملّك المتبادل.

نتابع طريقنا: في اللحظة التي ننتقل فيها من هذا المبدأ كإثبات يخص الهوية إلى المبدأ كقفزة نحو الأصل الأساسي للهوية، يتعرض الفكر أيضًا للتحول. لذلك، وبالنظر صوب الزمن الحاضر لكن بمعزل عن وضعية الإنسان، أدرك الفكر اجتماع الكينونة والإنسان انطلاقًا ممّا يملّك أحدهما للآخر، أي انطلاقًا من التملك المتبادل.

أليس من الممكن أن يقوم الاستفسار ـ هذا الإرغام المتبادل بين الإنسان والكينونة ـ بتسليم نفسه إلى حساب ما هو قابل للحساب؟ أليس من الممكن إذن أن يصل إلينا كما لو أنه التملك المتبادل، وكما لو أنه يمتلك الإنسان والكينونة بامتياز، بهدف توجيههما نحو ما يخصّهما بشكل خاص؟ إنه في الحالة التي تتاح لنا فيها هذه الإمكانية، سيمتثل الإنسان لطريق يقوده نحو فهم الموجود بصيغة أكثر أصالة؛ فهْم كلية عالم التقنية المعاصر، الطبيعة والتاريخ، وقبل كل شيء فهْم كينونتها جميعًا.

إن تأملات العصر الذري لا تهدف عادة، مهما يكن وعيها بمسؤولياتها، إلّا إلى التقدم في الاستعمال السلمي للطاقة الذرية، لكنها في الوقت نفسه تبحث هنا، وهنا فقط، عن الإحساس المطمئن بأنها بلغت هدفها: متى استقر الأمر على هذه الحالة ظل الفكر في منتصف الطريق،

(٣) Die Historie، العلم التاريخي. حول كلمة «تاريخ» سواء كانت بين مزدوجين أم لا، انظر: Heidegger, *Essais et conférences*, p. 348.

وبفعل هذه النتيجة المنقوصة، يشهد العالم التقني تقوية هيمنته «الميتافيزيقية»، وآنذاك فقط تكون هذه الأخيرة قوية حقًا.

لكن أين يتقرر أن الطبيعة من حيث هي كذلك يجب أن تظل، ولكل العصور المقبلة، طبيعة الفيزياء المعاصرة، وأن التاريخ لا يمكنه أن ينكشف إلّا كموضوع «للتأريخ[٣]»؟ حقًا، ليس من المسموح لنا لا بإلقاء عالم اليوم التقني كما لو أنه من عمل شيطان، ولا بتهديمه، هذا مع افتراض أنه لن يتولى ذلك بنفسه.

لا يمكننا إذن الأخذ بالرأي القائل إن العالم التقني هو كذلك، بحيث لا يمكننا أبدًا أن نغادره من خلال قفزة. إن هذا الرأي يعتمد واقع الفعل باعتباره الحقيقة الواحدة الوحيدة، أي إنه مستلب بما هو «راهن». إن رأيًا مثل هذا هو في الحقيقة رأي خرافي، لكن ما ليس كذلك هو فكر يفكر نحو الأمام، ويصغي إلى الكلام الذي يقبل إلينا، إنه رسالة تبلغنا إياها ماهية هوية الإنسان والكينونة.

كان يلزم الفكر أكثر من ألفي سنة كي يستخلص علاقة بمثل بساطة التوسط الداخلي للهوية وكي يفهمها.

هل في إمكاننا الآن افتراض أن فكرنا سينجز يومًا ما العودة إلى الأصل الأساسي للهوية؟ بالتأكيد، لأن هذه العودة تقتضي قفزة هي في حاجة إلى وقت، أي إلى زمن الفكر الذي ليس هو زمن الحساب الذي يستقطب اليوم فكرنا من الجهات كلها؛ ففي أيامنا هاته تقوم آلة التفكير بحساب آلاف العلاقات في ثانية واحدة، لكن على الرغم من صلاحيتها التقنية، فإنها مفرغة الجوهر.

مهما كان ذلك الذي حاولنا التفكير فيه، ومهما كانت الطريقة التي تناولناه بها، فإننا نفكر في فضاء التراث؛ التراث الذي يوجهنا عندما يحررنا من الفكر الاتباعي كي يعلّمنا التفكير في ما هو أمامنا، الأمر الذي لا يعني تسطير مخططات.

وحين يلتفت تأملنا إلى ما تم التفكير فيه، آنذاك فقط نكون في خدمة ما تبقى للتفكير.

مرجع إضافي

Martin Heidegger, «Le Principe d’identité,» dans: Martin Heidegger, *Questions*, t.1 - 2, trad. André Préau (Paris: Gallimard, 1968).

إبراهيم القادري بوتشيش*

رسالة لسان الدين بن الخطيب في السياسة السلطانية

من الكتب الجديدة التي عزّزت رفوف الخزانة التاريخية العربية كتاب **السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب من خلال رسالته في أحوال خَدَمَة الدولة ومصائرهم**** الذي قسمه الباحثان محمد البركة وسعيد بنحمادة إلى قسمين كبيرين: يتناول القسم **الأول** تجربة ابن الخطيب السياسية بين التنشئة والممارسة ضمن أربعة فصول، بينما يتصدى القسم **الثاني** لدراسة موضوع السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب من خلال رسالتين منسوبتين إليه. وقد عالجهما المؤلفان في فصلين مستقلين، وذيّلا الكتاب بملاحق وقائمة بالمراجع والمصادر وفهرست للموضوعات.

الإشكالية المركزية في الكتاب وفرضيات النظر

ينطلق الكتاب من إشكالية مركزية مفادها أن القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) يمثّل قرن النضج والازدهار بالنسبة إلى تاريخ المغرب والأندلس، وهو ما انعكس في بروز نخبة من كبار الكتّاب ورجال السياسة وخَدَمَة الملوك والدول الذين أسسوا لثقافة ما يُعرف في لغة لسان الدين بن الخطيب بـ «السياسة السلطانية» (المقدمة، ص٧). وقد تمخض عن هذا الجنس الثقافي منتوج غزير في مجال فقه السياسة، وتأملات عميقة في مصائر خدمة الدولة، تميّز فيها ابن الخطيب من سائر كتّاب الآداب السلطانية برسم الخطوط الأولية لنظام القول في خدمة السلطان ومصيرهم. فإذا كان مؤلفو الآداب السلطانية قد عالجوا المؤسسات الدينية والدنيوية، وتفنّنوا في كتابة متن متميز يمحض النصائح للسلطان ويبرّر استبداده، فإن ابن الخطيب تفرّد بقراءة استباقية في عواقب خدمة السلطان وحاشيته. وقد تأسس منتوجه الجديد من خلال التجربة والمعايشة والممارسة السياسية، ومن القراءة المستلهمة للتاريخ، بعيدًا عن التنظير الذي غرقت في أوحاله كتب الآداب السلطانية السابقة؛ فابن الخطيب لم يكن كاتبًا يحلّق عاليًا في سماء «الدولة الفاضلة»، أو يعرج في متاهات الطوباويات، بل كان مفكرًا ميدانيًا كتب انطلاقًا من محكمة الواقع، ومن وعاء خبرته وممارسته في الاشتغال مع

* أستاذ بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، ورئيس المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية والحضارات المقارنة.

** صدر في سنة ٢٠١٣ عن دار إفريقيا الشرق - الدار البيضاء، في ١٢٦ صفحة.

الملوك، ومن عيشه متنقلًا بين البلاطات، وممارسًا المناصب والوظائف السامية المختلفة. لذلك، فإن إنتاجه ككاتب سلطاني وخادم للدولة، يحمل قدرًا كبيرًا من الفكر التأملي المستنبَت من تربة الواقع، ويؤسس لفقه سياسي سلطاني ذي منظور بعدي ـ استشرافي. ولا شك في أن تشرّبه بالتجربة السياسية الوعي التاريخي جعله يعالج بعمق إشكالية مستقبل علاقة الكاتب بالسلطان، وكيفية تأثير السياسة في لحم العلاقة بين الطرفين، أو إحداث الشرخ بينهما.

في سياق رصد هذه القاعدة العلائقية بين السلطان وخَدَمته وكتّابه، استند المؤلفان إلى رسالتين ألّفهما ابن الخطيب، اعتمادًا على حصيلة تجربته وعلى تراكمات الواقع السياسي. ومع أن الرسالتين وردتا في بعض المتون التراثية المنشورة كـ **نفح الطيب** للمقري و**ريحانة الكتاب** و**نفاضة الجراب** لابن الخطيب، فإن الباحثين أعادا النظر فيهما من خلال المراجعة والتحقيق، اعتمادًا على مخطوط الخزانة الوطنية بالرباط تحت رقم ٧٩٢ د. وقد وردت الرسالة الأولى في هذا المخطوط ابتداء من الورقة ٧٦ أ إلى الورقة ٨٣ ب، بينما جاءت الثانية بين الورقات ٣٨ ب ـ ٥٤ أ. وتمكّن الباحثان، استنادًا إلى المادة المخطوطة واعتمادًا على منهج المقارنة والمقابلة، من تدقيق المصطلحات وتصحيح بعضها وملء البياضات، وهو ما يشكّل في تصورنا لمسة علمية تحقيقية يحتاج إليها المجال الوثائقي التاريخي.

تكمن أهمية الرسالة الأولى في إبراز عمق تجربة ابن الخطيب السياسية وتمرّسه في إدارة دواليب الدولة. لذلك، جاءت هذه الرسالة بمثابة عصارة للسياسة السلطانية التي اشتغل وفق أجندتها، وخلاصة لفلسفته السياسية التي استقاها من التجارب والنماذج التي كان شاهد عيان على بعضها، أو قرأها قراءة تاريخية واعية استشف من خلالها مآل خَدَمة الدولة، وما يحاك ضدهم من دسائس وطعنات من الخلف. كما تمكّن من تحليل جلّ المعطيات المتوافرة في عالم السياسة انطلاقًا ممّا راكمه من خبرة، بعيدًا عن التحليقات النظرية الفضفاضة. لذلك، اعتبر المؤلفان أن ابن الخطيب استطاع أن يرقى برسالتيه إلى «معاني علم السياسة، متجاوزًا مظاهر السياسة، فهو أول من حاول أن يصرّح بما يلزم لخدمة الدولة من أسرار السياسة» (ص٩). بل ذهبا ـ في سياق المقارنة ـ إلى حد القول إن الرسالتين تقدمان أيضًا سيناريوهات مماثلة لما يشهده الزمن الراهن من تقلّبات وتحوّلات في مصائر رجال السياسة وخَدَمة السلطان الذين عصفت بهم الأحداث بسبب المكائد، فوقعوا في فخ النكبات، بعد أن تسنّموا أرقى المناصب، وذاقوا عسل المجد والسلطة.

ينبّه المؤلفان إلى أن الرسالة الثانية التي قاما بتحقيقها أيضًا، والمعنونة بـ «في غرض السياسة»، تُعتبر مكمّلة للرسالة الأولى رغم انتمائها إلى المجال السياسي العباسي، لأن إيرادها من جانب ابن الخطيب ليس لكونها أمرًا عارضًا، بل لكونها تدعّم استراتيجية تخريجاته التي أوردها في الرسالة الأولى بشأن مصير خدمة الدولة، وبالتالي فإنها تفسّر منظوره للسياسة السلطانية، بما تتضمنه من عبر ووصايا تزيد في تخصيب رؤيته السياسية وتقوي مستنداته.

في مضمون الكتاب وخطوطه الكبرى

بعد المقدمة التي طُرحت فيها الإشكالية الجوهرية وفرضيات النظر إليها، وجرى توضيح منهج المعالجة، تصدى المؤلّفان في **الفصل الأول** من الكتاب لدراسة ما يمكن أن نسمّيه «كرونولوجيا

العمر السياسي» للسان الدين بن الخطيب، وذلك من خلال تناولهما تنشئته السياسية، وأهم المحطات التي وسمت حياته. وهو أمر اعتبراه وقفة ضرورية لفهم فقه السياسة السلطانية لدى لسان الدين، لأنها تمثّل كشفًا عن رحلته الطويلة في تسلّق مدارج السالكين إلى الرئاسة والوزارة والدولة. وقد اعتمدا في رصد هذه التنشئة على بيوغرافية ابن الخطيب من خلال جمع الشذرات التي دوّنها عن حياته في مختلف المتون، خاصة في «الإحاطة» التي جاءت نصًّا فريدًا أنتجه في آخر عمره، بعد أفول نجم وظائفه السياسية، واكتمال وعاء تجربته، وتدبّره واقع المآلات السياسية لخدام الدولة والسلطان.

قسّم الباحثان تنشئة ابن الخطيب إلى خمس مراحل، **أُولاها** المرحلة الموقّعة على شهادة ميلاده في مدينة غرناطة الأندلسية، والتي تزامنت مع ظروف سياسية متسارعة مشحونة بوقع تبدُّل السلاطين وصراعاتهم. ولا شك في أن استقرار ابن الخطيب في غرناطة في حداثة سنّه، وارتقاءه في ديوان الإنشاء إلى حين وفاة والده، والاستفادة من ميراث رأس ماله السياسي، كل ذلك جعله يتعلق بالأفق السلطاني، ويصقل تجربته ومهارته السياسية منذ صباه. كما أن عبقرية المكان، الذي هو غرناطة، جعلته يرتشف من حياض معرفة جمهرة العلماء الذين كانوا يفدون إليها من كل حدب وصوب (ص ١٧)، وهو ما زاد من تسريع إيقاع اتجاهه نحو عالم السياسة.

وكانت المرحلة **الثانية** في رحلة عمره، والتي امتدت من سنة ٧٤٩ إلى سنة ٧٦٠هـ، مرحلة ولوجه خبايا السياسة السلطانية التي بدأت مع وفاة أستاذه ابن الجياب، وتسلّمه مهماته في رئاسة الكتاب وديوان الإنشاء قبل أن يتربّع على عرش الوزارة، ويثبّت قدميه في بلاط السلطان خلال عهد الغني بالله. غير أن هذه الحظوة لم تدم بسبب تغلّب إسماعيل بن يوسف على أخيه الغني بالله، واعتقال ابن الخطيب بتحريض من خصومه (ص٢٠).

ثم أتت بعد ذلك المرحلة **الثالثة** (٧٦٠ ـ ٧٦٣ هـ) التي بدأت بإطلاق سراح ابن الخطيب، والتحاقه ببلاط السلطان المريني أبي سالم. وهناك عاش ردحًا من الزمن يتطلع إلى تجربة سياسية أخرى خبر فيها أحوال الدول وخدمة الملوك وأخلاق السلاطين، وهو ما أهّله لتوسيع دائرة تجربته. وإذا كانت هذه المرحلة قد استتبعت بخلوته السياسية في مدينة سلا، فإنها كانت أيضًا فرصة اهتبلها للمزيد من التفكر والتدبر في أحوال السياسة السلطانية.

وبدأت المرحلة **الرابعة** (٧٦٣ ـ ٧٧٢ هـ) بعودة ابن الخطيب إلى غرناطة بعد نجاح الغني بالله في استرداد ملكه، الأمر الذي سمح له باسترجاع حظوته السابقة التي لم يكدّر صفوها سوى بعض المنافسين له في البلاط، وعلى رأسهم القائد العسكري المعروف بـ«شيخ الغزاة» ثم ابن خلدون الذي برز كذلك كمنافس صاعد. ورغم أن ابن الخطيب انتصر على منافسيه في البداية، نجح هؤلاء في إيغار صدر السلطان عليه، وهو ما جعله يضيق ذرعًا، فبدأ اتصالات سرّية بهدف العودة إلى البلاط المريني في فاس من جديد، لتبدأ المرحلة **الخامسة** من عمره السياسي (٧٧٢ ـ ٧٧٦هـ). بيد أن هذه المرحلة الأخيرة لم تكن رحيمة به، إذ انتهت ـ بعد تدخّل الخصوم والمناوئين ـ إلى اتهامه بالزندقة والمطالبة بإعدامه.

في الفصل **الثاني** المعنون بـ«نظم وقواعد الدولة»، يعالج المؤلفان القول في نظم الدولة ومبادئ السياسة السلطانية عند ابن الخطيب من خلال مؤلفاته، التي أبانت عن وعي ثاقب بقواعد السياسة

والخيوط الناظمة لها، خاصة خطة الوزارة التي تأتي كثاني مؤسسة بعد المؤسسة السلطانية. ويُفهَم من خلال كتابات ابن الخطيب أنه سيّجها بترسانة من الشروط التي استمد بعضها من كتّاب الآداب السلطانية الذين سبقوه، وهي الشروط التي غالبًا ما كانت تقود الوزراء إلى الاستبداد والتطلع نحو الهيمنة على سلطة الدولة، لتبدأ بعد ذلك عملية التخلص منهم عن طريق العزل أو الاستبدال أو النكبة والاغتيال (ص ٢٩ ـ ٣٠).

شكّلت قراءة ابن الخطيب استبداد الوزير وتغلبه على السلطان، ثم وقوعه في فخ النكبة والتصفية الجسدية بعد ذلك، قاعدة و«سنّة» من السنن التي تأثث بها منظوره لمصير خدمة الدولة، وهو ما جعله يعيها وعيًا عميقًا، ويدق ناقوس الخطر لمن يتقلد خطة الوزارة، فينبّهه إلى المصير المحتوم الذي سيؤول إليه. وقد أبانت الوقائع صحة رؤيته عندما اضطرب حبل الأمن في الأندلس بعد خروجها عن تلك القواعد السياسية (ص ٣٣).

في سياق متصل، صوّب المؤلِّفان في الفصل الثالث، المعنون بـ «العلاقات السياسية بين خدمة الدولة»، النظر على موضوع البحث عن العوامل الأخرى المساهِمة في تصدُّع العلاقة بين السلطان ورجاله من خَدَمة الدولة، والمآل المشؤوم الذي يقع في شراكه هؤلاء من خلال الصراعات البينية التي كانت تتخذ من المكائد والوشايات والدسائس آلية من الآليات لاكتساب الحظوة والارتقاء وإقصاء الآخر. وقد ركز هذا الفصل على دراسة نموذج من النماذج البارزة للعيان في تلك الحقبة، ويتجلى في التنافر الذي ازداد وقوده اشتعالًا بين لسان الدين بن الخطيب وابن مرزوق. ووقف الباحثان على الخبرة التي اكتسبها لسان الدين في مجال الصراع والتنافس، ومع ذلك لم تشفع له في تغلّب ابن مرزوق عليه بواسطة هذه الآليات الكيدية التي انتهت بتكفيره واتهامه بالزندقة، وهذا ما حدا بالمؤلفَين إلى إلقاء الضوء على عقيدة ابن الخطيب وأفكاره من خلال الرسالة التي وجهها إلى غريمه بعد تقرير عقيدته في «الخير» و«الشر» و«الحياة» و«النشور» و«اللوح» و«القدر»، ليستنتجا أنه تأثر، كغيره من علماء عصره، بـ «تطور الفكر الأشعري بالغرب الإسلامي» (ص ٤٢)، وأن كيد خصومه اشترك فيه تياران: تيار سياسي بزعامة ابن زمرك، وتيار عقدي استهدف تصفيته من خلال الهجوم على رأس ماله الثقافي، لينتهي الأمر بعرض قضيته على القضاة الذين قذفوا به نحو مربع الموت.

في تسلسل مرتب ودقيق، يتناول المؤلّفان في الفصل **الرابع**، الذي جاء حاملًا عنوان «مصير خَدَمة الدولة»، ليبحرا بالقارئ نحو تأملات ابن الخطيب في النهاية المحتومة لموظفي السلطان، كقاعدة وسنّة من سنن التاريخ؛ فبعد أن ألقيا الضوء على المشاهد التي اعتلى فيها ابن الخطيب قمة المجد والتألق، واستدلّا على ذلك برسائل السلاطين الموجَّهة إليه، فضلًا عن شهادات العلماء والقضاة في حقه، أبرزا المحطات التي بدأ الاتجاه العكسي يتسارع نحوها من خلال توتر علاقاته بالسلاطين بسبب توالي السعايات ضده، وشعوره بالإحباط والرغبة في الاعتزال السياسي. وانطلاقًا من الأطروحة «الخطيبية» المبنية على القاعدة التي تحكم مصير خَدَمة الدولة، اعترض الباحثان على تفسير محمد عبد الله عنان القائل بأن هجر ابن الخطيب للسياسة كان نابعًا من تعبه من مشقة

المسؤوليات السياسية التي اضطلع بها، وقدّما تفسيرًا بديلًا هو عدم قدرته على مواجهة دسائس خصومه التي اتسعت مساحتها، في وقت كان قد بلغ من الكِبر عتيًا، وصار مقتنعًا بمصيره الذي هو مصير كل خدمة السلطان عندما تنتهي صلاحيتهم السياسية، وتصبح لحومهم ناضجة لتنهش فيها أيادي السلطان (ص ٥٤ ـ ٥٥).

تلك هي فصول القسم **الأول** التي أثث بها الباحثان كتابهما أرضيةً لعرض رسالتي ابن الخطيب في القسم **الثاني** من هذا الكتاب. ويمكن القول إن هذا القسم الذي هو قسم خاص بتحقيق الرسالتين يعدّ تطبيقًا للقسم الأول. وتكشف الرسالتان عن علو كعب لسان الدين في فضاء السياسة السلطانية، وعمق تجربته وخبرته في رصد العلاقة بين السلطان وخَدَمته من الكتبة والحاشية، لذلك جاءتا في قالب «يجمع بين التجربة السياسية والثقافة السياسية» (ص ٦٢).

في سياق التعريف بالرسالتين، يؤكد الكاتبان أهمية الرسالة الأولى، ويعتبرانها انعكاسًا لواقع سياسي، ووعيًا بمصير خَدَمة الدولة من كتبة ووزراء ومستشارين وغيرهم، لذلك جاءت محمّلة بالدلالات الواضحة والمشفّرة التي تستبصر ما يلوح في المنظور الاستشرافي، وتذكّر خَدَمة الدولة بالمصير الذي ينتظرهم. ومع أن الرسالة الثانية «مشرقية» المادة، فإنها تصبّ في الاتجاه نفسه؛ إذ جاءت هي أيضًا مشبعة بالدلالات في مجال السياسة السلطانية، وطافحة بالنصائح والوصايا لخَدَمة أعتاب الملوك. وقد وظف فيهما ابن الخطيب التاريخ لفهم ألغاز السياسة السلطانية وإدراكها.

ولم يفُت صاحبي الكتاب إبراز الصدى الذي تركته الرسالة الأولى في الوسط الثقافي الذي عاصره ابن الخطيب، أو الذي جاء بعده، حيث ظلت متداوَلة في المصنفات التي كتبت حوله. وعلى غرار الرسالة الأولى، أثارت الرسالة الثانية مسألة العلاقة بين السياسة الشرعية والسياسة المدنية، وعكست تجربة لسان الدين في مجال السياسة، وهو ما يُفهَم من مضمونها الذي اقتصر على وظيفتي الوزير والعامل، علمًا أنه تقلّد هو نفسه منصب الوزارة.

ومن خلال استقراء محتوى الرسالتين، استشف الباحثان التكامل بينهما، وبيّنا أن ابن الخطيب لم يصنفهما عبثًا، بل جاء اختياره ضمن استراتيجيا محددة تروم تنبيه خَدَمة السلطان إلى العواقب التي تنتظرهم، وأنهم مجرد حائط خفيض يقفز السلطان من فوقه عندما تحين الفرصة.

منهج المعالجة والتحقيق والتوثيق الببليوغرافي

يجدر التنويه بأن مؤلّفَي الكتاب اتّبعا طريقة تحقيق الرسالتين بالرجوع إلى متنهما الوارد في الأصول المنشورة، كـ **الإحاطة في أخبار غرناطة** و**ريحانة الكتاب** و**نفاضة الجراب** و**نفح الطيب**، ومقارنتهما بالأصول المخطوطة التي تكبدا فيها عناء القراءة والمقابلة، وهو ما فرض عليهما الرجوع إلى جل مؤلفات ابن الخطيب للتحقّق والتأكد والضبط. لذلك، جاء عرض الرسالتين في ما تبقى من دفتي الكتاب عرضًا دقيقًا ومحققًا بأناة، كما يظهر ذلك من خلال الهوامش والإحالات التي تعكس حرصهما

على الدقة والمقابلة بين النصوص المنشورة والمخطوطة لإخراج نص الرسالتين بمسحة توثيقية علمية. كما أن قراءتهما الرسالتين لم تكن قراءة تقنية جافة، بل اعتمدت على التشخيص والتفكيك لمعطيات عصر ابن الخطيب وتقلباته السياسية، وفق رؤية نسقية ومقاربة شمولية. وقد شكّل القسم الأول من الكتاب إطارًا منهجيًا واسعًا لفهم دلالة الرسالتين، فانصبت جهود الباحثين فيه على دراسة منظور ابن الخطيب للسياسة السلطانية، وسعيه إلى تركيب أفق جديد في خطاب الآداب السلطانية، انطلاقًا من منهج تحليلي يعوّل على توسيع دائرة الفهم والاستقراء، بناء على معطيات حياته وتقلباته في غمار الوظائف السياسية وطموحاته التي رسمت معالم تأليفه الرسالتين.

ولا يسع القارئ سوى التنويه أيضًا بالمادة المصدرية والمرجعية التي أفادت في تحقيق الرسالتين، ورسم المعالم الكبرى لمنظور ابن الخطيب في مجال السياسة السلطانية؛ إذ أفلح الباحثان في لمّ شتات النصوص من جميع المظان والمتون، وتوظيفها في خدمة الموضوع ومنهجه، ولو أن قائمة الدراسات الحديثة لم تكن بالقدر الكافي الذي يرفع سقف طموح الباحثَين في معالجتهما هذه الدراسة الطريفة.

بكلمة جامعة، يُعَدّ الكتاب قيمة مضافة إلى التراكم المتوافر في كتب الآداب السلطانية، ونصًّا فريدًا في قراءة ومستقبل خَدَمة الدولة وحاشية السلطان واستشرافه. ومع ذلك، نسجل باختصار بعض القضايا التي لا نشاطر فيها تحليل الكاتبين، بعضها يتعلق بالشق النظري من الكتاب، بينما يتعلق البعض الآخر بشق التحقيق؛ ففي ما يخص الشق النظري، ورد عند صاحبي الكتاب أن القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) يعدّ قرن النضج والازدهار، بحكم ما أنتجه من وجوه أكابر السياسة وخَدَمة الملوك (ص ٧)، وعلى هدي هذه الفرضية أسّسا تحليلهما للسياسة السلطانية عند ابن الخطيب.

ونحسب أن مثل هذا التخريج يتضمن حكم قيمة يحتاج إلى مراجعة. صحيح أن هذا القرن شهد ميلاد كبار المؤرخين والكتبة، كما عرف ازدهار بعض العلوم العقلية، كعلم الحساب والعدد مع ابن البنا وغيره، لكن الكمّ ليس معيارًا علميًا دقيقًا لتعميم ظاهرة الازدهار على عصر أثبت بعض المنتسبين إليه، من أمثال ابن خلدون، أنه كان في حالة انسداد فكري وتلوث ثقافي، خاصة في مجال علم الكلام والفلسفة، حيث إن المناخ الفكري آنذاك كان ميالًا إلى كبح جماح الخطابات المتسائلة، في مقابل تسيّد التيارات الصوفية والظاهرية، وهو واقع ثقافي برّره ابن خلدون بـ «نقص العلم والعمران» وبسيادة عقلية مفككة ومنتكسة أنتجت أزمة القرن ١٤ الرابع عشر الميلادي بوجوهها الثلاثة البارزة، وهي استفحال الظاهرة البدوية، وانتشار وباء الطاعون، وتأزم العمران.

وقد تمخض عن تلك الأزمة دخول الدولة المغربية في دوامة من الاستبداد واستنزاف مالية الدولة في النفقات غير المنتِجة، فضلًا عن تدهور الطرق الصحراوية وغياب سياسة اقتصادية متزنة، ناهيك عن تقلص الثراء المنجمي الناتج من التسرب البدوي والطاعون الجارف. وقد تمظهر هذا الوضع المتأزم في ثلاث واجهات: تسلُّط الوزراء واستبدادهم بالحكم على حساب السلطان، والعنف الجبائي، ثم

فساد الأخلاق الذي يشتد عوده عادة مع انحلال الحضارة، ومن ثم عودة وتيرة التاريخ الدائري الذي يحيل إلى الدورة المنغلقة، والتكلّس الثقافي، وبطء التطور المجتمعي، وهو ما فطن إليه ابن خلدون حين شعر بتفوق أوروبا ونهضة «دول الشمال» على حساب «دول الجنوب». لذلك، أعتقد شخصيًا أن الازدهار الفكري لا يحدَّد بالكمّ بل بالكيف، وأن قراءة أي خطاب سياسي - وضمنه منتوج ابن الخطيب - ينبغي ألّا ينفلت من دائرة أزمة القرن القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) التي نحتت بصمات سلبية واضحة في المجالات كافة، وهو ما يجعل الحديث عن أي «ازدهار» مجرد التفاف على نقيضه.

يستلزم النقد المنهجي أيضًا القول إن على الرغم من اعتماد الباحثَين على بعض الدراسات المعاصرة، كدراسة كمال عبد اللطيف وعز الدين العلام، فإنهما لم يستفيدا منهما في التأطير النظري في القسم الأول من الكتاب، خاصة أن هاتين الدراستين غنيتان بالتحليل النظري وعمق القول في الآداب السلطانية التي عبّرت عن المنظومة الاستبدادية، التي ولد من رحمها مصير ابن الخطيب وغيره من كتبة الدول.

أمّا على مستوى نتائج التحقيق، فمع تنويهنا بالجهد الذي بذله المؤلفان، فإن الغموض لا يزال يلفّ بعض القضايا، من قبيل ما إذا كانت الرسالة الثانية التي حققاها - وهي مشرقية - تُعَدّ من تأليف ابن الخطيب نفسه، أم أنه نقلها من مصدر آخر، وفي هذه الحالة نأمل أن يجتهدا في تحديد اسم كاتبها وأصلها في أفق طبعة ثانية للكتاب.

من جهة أخرى، لم يكشف منجزهما التحقيقي عن الإضافات الجديدة التي أضافها النص المخطوط، ليجيبا عن التساؤل الذي يطرحه متلقي نص الرسالتين حول ما إذا كانتا تحمل في ثناياها أفكارًا جديدة تربو فائدة وزنها عمّا جاء في الرسالتين الواردتين في المصادر المنشورة سابقًا، أم أن الأمر يتعلق بمجرد تصحيحات وضبط للمصطلحات، ومراجعة صيغ التعبير الفارقة بين النصين المنشورين ونظيريهما المخطوطين، فحبذا لو تطرّق المؤلفان إلى هذه المسألة من أجل رفع سقف قيمة النص المخطوط.

وأحسب أيضًا أن عنوان الكتاب في حاجة إلى مراجعة؛ إذ إن المؤلفَين اعتمدا على رسالتين لاستجلاء معالم السياسة السلطانية عند ابن الخطيب، والحال أن عنوان الكتاب يكتفي بالإشارة إلى رسالة واحدة فحسب، مع أن الرسالة الثانية لا تقل أهمية عن الأولى كما جاء في تحليل صاحبَي الكتاب. ويخيّل لي أيضًا أن بصمة التحقيق ينبغي أن تكون واضحة في عنوان الكتاب ما دام تحقيق الرسالتين يشكل جوهر موضوع الكتاب ويشغل نصف مساحته.

بيد أن هذه الملاحظات البسيطة لا تُفقِد هذه الدراسة المتميزة قيمتها، وأتصور كقارئ لنص الكتاب بشقيه النظري والتحقيقي، أنه يشكّل قيمة مضافة، ومنجزًا تحليليًا وتوثيقيًا يستحق التنويه والإشادة، وأنه يُعَدّ حلقة مفيدة في سلسلة الدراسات المتعلقة بالآداب السلطانية التي تظل ملفًّا متجددًا للتأليف والتأويل والتفسير والنقد.

صدر حديثًا

مشير عون

هايدغر والفكر العربي

ترجمة: إيلي أنيس نجم

لم يثر مارتن هايدغر (1889-1976) في العالم العربيّ على الإطلاق أيّ شغف عقليّ، كما لم يمارس البتّة أيّ إغواء أيديولوجيّ. يعود السبب، في رأي بعضهم، إلى ما اقتضاه مسعاه الفلسفيّ، وهو مقتضى نقديّ ومغاير للرأي الفلسفيّ السائد. إنّ التعقيد الذي طبع فكره بطابعه الخاصّ، كما الراديكاليّة التي لازمت هذا الفكر، جعلا هايدغر مؤلِّفًا تصعب إحاطته في حدود ما يستطيع العقل العربيّ الحاليّ أن يتفكّر فيه. وقد حاول مشير عون أن يبيّن، في هذه الدراسة المقتضبة، أنّ ثمّة فائدة كبيرة للفكر العربيّ الحاليّ في أن يُنعم النظر في الإسهام الإيجابيّ لمشروع هايدغر، بغضّ النظر عن توتّرات هذا الفكر الداخليّة العديدة، وأن ينفتح على هايدغر في شكل مساءلة. ذلك أنّه ليس المقصود البتّة أن نعهد إلى هايدغر في رسم طريق الخلاص، خلاص العالم العربيّ، بل بالأحرى أن نتيح للفكر العربيّ، في مجال التفكر في الكون، أن يسعى هو بنفسه إلى الوقوف على إمكانات محتملة يستلهمها لتُمكّنه من بلوغ الاختبار الخاصّ بالثقافة العربيّة في عمق مسعاها التاريخيّ الخصوصيّ.

وجيه كوثراني*

قراءة في مشروع عزمي بشارة (١)

الدِّين والتديّن: مقدمة تتحول إلى جزء أول من كتاب الدِّين والعلمانية**

يخلص عزمي بشارة إلى الدعوة إلى موقف إبستيمولوجي ومنهجية جديدة في البحث العربي عن موضوعة الدِّين وأنماط التديّن، كبديلٍ من تجاهل العلمانويين العرب لها، أو استخفافهم بها. هنا منتهى الجسر الموصل عَبر دراسة الدِّين والتديّن إلى مبحث العلمنة والعلمانية في مشروع عزمي بشارة «الانتقال من مبحث الدِّين والتديّن إلى مبحث العلمانية» في الفصل الخامس والأخير من الجزء الأول. فيختتم مدخله الذي أصبح كتابًا - مقدّمة برابطٍ يحاول عبره تلخيص وإيضاح ما بدأه، والعبور إلى الجزء الثاني من مشروعه: الصيرورة الفكرية للعلمنة والعلمانية.

أن يعزم باحث على الشروع في تأليف كتاب شامل عن تاريخ العلمانية، بعد أن كُتب الكثير الكثير في الموضوع، وأن يكون لديه جديد يقوله، وأن يهيئ العدّة لذلك، مراجعَ ومصادرَ بلغات أوروبية إنكليزية وألمانية وفرنسية، فضلًا عمّا كُتب في الموضوع باللغة العربية، أو ما تُرجم، وأن يبادر ويبدأ بكتابة مدخلٍ حول الدِّين والتديّن ليكون مقدّمةً للبحث المطوّل في درس السياقات التاريخية لتَكوُّن العلمانية والعلمنة في العالمين الغربي والعربي الإسلامي، كل ذلك يعني أنه «تورّط» في مشروع كبير وضخم يتطلب سنوات من العمر، ويكون أمام أحد خيارين: إمّا التخلي يأسًا، وإمّا الإقدام تحديًا للنفس قبل أن يكون تحديًا لأي شيء

* أستاذ جامعي، والمدير العلمي لإصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

** عزمي بشارة: **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ٢ ج، ج١: **الدين والتديّن**، ط ٢ منقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)؛ ج٢ في ٢ مج، مج ١: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، ومج ٢: **العلمانية ونظريات العلمنة** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

آخر. هذا التحدي الذي يبدو في حال الإصرار، بل العناد، للخوض في مسالك التاريخ - تاريخ الأفكار وشعابها - يتقوى من طاقة التفاؤل والأمل بالتاريخ، والإيمان بجدوى العمل، كما خبرتُ بعض ملامح هذه السمات في «العقل العملي» عند عزمي بشارة، حيث يتوزع نشاط هذا الرجل في مشاريع كبرى كثيرة للنهوض بالثقافة العربية المعاصرة.

يتحوّل المدخل، الذي عزم بشارة على أن يكون مجرد مدخل للشروع في التأريخ للعلمانية والعلمنة، إلى كتاب أوّل ناجز بعنوان **الدِّين والتديّن**، فلماذا الحديث عن الدِّين والتديّن قبل الحديث عن العلمانية والعلمنة، وفي كتاب هو الجزء الأول من المشروع الكبير؟

الدافع هو الاضطرار إلى توضيح القضايا المشوبة بـ «التشويش والغموض» في النقاش السائد في أوساط المثقفين العرب؛ فمن جهة، هناك تحريم الخوض في هذه المسائل عند البعض، ومن جهة ثانية، هناك انتقاد للدِّين عند البعض الآخر، وكأنه مجموعة من الخرافات والأساطير (ص ٨). البديل من هذا الانحراف، بوجهيه، عن منهج النظر العلمي، هو معالجة البنية الفكرية للإيمان، ودراسة الدِّين كحالة تديُّن، أي كظاهرة ثقافية اجتماعية.

في البداية، أي الفصل الأول من الكتاب: المقدَّس والأسطورة والدِّين والأخلاق، بحث في الفرق والمشترك بين تجربة المقدَّس والتجربة الدِّينية، اللتين تتلخص جدلية العلاقة بينهما في التالي: «ليس الدِّين تجربة المقدّس، ولا يُختزل فيها؛ أولًا لأنها تجمعه إلى ظواهر أخرى؛ وثانيًا لأنه أغنى بالتمايزات والمؤسسات والأبعاد الاجتماعية. هو أصغر منها وأكبر منها في الوقت ذاته». مفارقات يشرحها عزمي بشارة عبر معالجةٍ مستفيضة للمشترك والفرق بين الدِّين والأسطورة والدِّين والأخلاق والدِّين والسحر.

«الأسطورة، بدايةً، نمط معرفي يتوحد فيه المقدّس والدنيوي قبل وعي انفصالهما» (ص ١٠)، وبعد الفصل «تُعمّر الأسطورة... بصفتها جزءًا من العقيدة محكومة بها، وترسب في الوعي الشعبي والتديّن الشعبي خارج العقيدة أيضًا»، وتصبح الأساطير «حكايات بدايةٍ أو خلق تجيب عن سؤال ‹لماذا؟› بواسطة رواية البداية. وكما أن الدِّين ليس مجرد وعي زائف... فإن الأسطورة ليست مجرّد تمثيل مشوّه للواقع أو تمثيلًا غير حقيقي للحقيقة، بل هي مكوّن حضاري، وأداة تعبير وكشف لعمق النفس البشرية، ولغة رموز تكثف الكوني، وتحاول أن نسبغ عليه معنى كليًا» (ص ١١).

هذا التكثيف لمعنى الأسطورة وتكوّنها ودورها يشرحه عزمي بشارة في عرض نظريات شارحة في حيز واف من الفصل الأول (ص ١٠٢ - ١١٦).

يعرض عزمي بشارة في الفصل نفسه لموضوع السحر «بصفته تعاملًا ‹عمليًا› مع المقدّس»، ومع «قوى الغيب بخيرها وشرّها». هل هو تعامل ما قبل علمي مع الدنيا؟ يشدد عزمي بشارة على هذه المفارقة الدالّة على رؤية متميزة لاستمرارية الدِّين، فيلاحظ أن التعامل مع الأسطورة أو السحر باعتبارهما حالة «ما قبل علمي» ساهم في انتشار التعامل النظري مع الدِّين كأنه رؤية طفولية وبدائية للعالم. ولكن «حين دحض العلم هذا الجانب من الدِّين، لم ينته الدِّين، بل انحسر من مجالات معينة» (ص ١١).

لا شك أن هذا الانسحار مساعد لفهم كلٍّ من ظاهرة التديّن المستمرة وظاهرة القابلية للانسحار وظاهرة العلمنة المتدرجة. يقول بشارة: «العلمنة قد تنزع السحر عن العالم مع اكتساب الإنسان أدوات في فهم الظواهر وإنتاجها، لكنها لا تنزع من الإنسان قابليته للانسحار. وهو ينسحر بالملكة نفسها التي حدّدنا أنها تنبهر بالمقدس» متمثّلًا «بالنبل وبالجمال وبالسامي والجليل» (ص ١٢).

في سياق البحث في العلاقة بين الدِّين والأخلاق، يرى عزمي بشارة «أن الدِّين يقدم منظومات أخلاقية (...)، ولكن لا يوجد تطابق بين الدِّين والأخلاق»، بل قد ينشأ أحيانًا تعارض بين الواجب الدِّيني والواجب الأخلاقي في ظرف تاريخي معين وحالة من حالات التديّن (ص ١١٧ - ١٧٠).

يخلص عزمي بشارة إلى القول في نهاية الفصل الأول: «ليست المشكلة في العلاقة بين الدِّين والأخلاق في التديّن الشعبي ومفهوم الله كضمير كوني موضوعي/ أنطولوجي موجود في كل مكان، ولا في نسبة الأحكام الأخلاقية الدِّينية وحتى براغماتية المتديّن وانتهازيته (...)» (ص ١٦٩ - ١٧٠). والمشكلة «تكمن في تغلب الجانب العقدي على الأخلاقي إلى درجة تسويغ ارتكاب أعمال غير أخلاقية بتبرير عقدي، أو في تحويل الدِّين لا إلى طقس جماعي فحسب، بل إلى عصبية وهوية جماعية، بحيث يغلب فيه الطابع العصبوي على البعد الأخلاقي، وأخيرًا في أدلجة الدِّين وتحويله إلى تبرير لسياسات، فحينها يتحوّل أداةً لتبرير كثير من الأفعال غير الأخلاقية. يجري هذا... بحجة تطابق الدِّين والأخلاق... في حين أن المهمة تكمن في رؤية الفرق. وفقط رؤية الفرق تُمكّن الإنسان من أن يؤكد الجانب الأخلاقي في الدِّين» (ص ١٧٠).

***

لا يمكن تصور دين من دون تديّن، ولا يمكن تخيل دين من دون إيمان، ولكن يمكن توقع تديّن من دون إيمان، مقارنات ومفارقات يخصص لها عزمي بشارة فصلًا كاملًا (الفصل الثاني بعنوان: التديّن) (ص ١٧٣ - ٢٤٢).

يتتابع تحليل هذه المقولات وشرحها عبر مختارات دالّة من المراجع الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية والتحليل النفسي: وليم جيمس، رودولف أوتو، فان ديرلوي، طلال أسد، فرويد، ماكس فيبر، وعبر مقارنات لغوية - ألسنية لمفردات القرآن مع مرادفاتها أو تشابهاتها في اللغة العبرية القديمة، شأن مفردة «الكوثر» التي لا تعني نهرًا في الجنة كما يرى بعض المفسرين المسلمين، بل لعلّ لها أصلًا في العبرية في مفردة «كوشر» وتعني «الحلال» (كمال الصليبي)، وتستوقف في هذه المتابعة صفحات من «نماذج إسلامية» لشرح مقولة الدِّين من وجهة نظر المفسرين وعلماء الكلام المسلمين، أبرز ما نقرأ فيها شرح هذه العلاقة الملتبسة بين العقل والإيمان: «يقتصر دور العقل في الدِّين بالنسبة إلى المؤمنين على تفسير النصوص قطعية الثبوت في حالة كونها غير قطعية الدلالة...، لكن ما يجعلها يقينية ليس العقل بل الإيمان» (ص ٢١١). وثمة مثل تاريخي أيضًا حسم النقاشات حول جمع آيات القرآن وترتيبها وطولها أو نقصانها بمقولة غير علمية هي «التوقيف»، والقبول الإيماني

«بالقرآن كما دُوّن مصحفًا» (ص ٢١٢). خلاصة هذا الفصل: «يوجد تديّن من دون إيمان، لكن لا دين من دون تديّن»، و«التديّن ممارسة اجتماعية للدِّين».

يتدرج الشرح في هذا الفصل (التديّن)، وكما هي حال هيكلية الكتاب ومساره العام إلى استنتاجات تبني، حجرًا حجرًا، جسر العبور لفهم حقل العلاقة ذي القطبين المتجاذبين في التاريخ الاجتماعي ـ الثقافي: التديّن والعلمنة. وهذا ما مكّن مبنى الكتاب أن يوصل إلى الاستنتاج الذي يجسر هذا العبور: «يمكن القول أن انحسار مظاهر التديّن هو من علائم [علامات] ما يسمّى عملية علمنة المجتمع والثقافة السائدة في الغرب، لكن الأهم من ذلك هو رؤية أن العلمنة قد أدت لا إلى فصل مجالات مختلفة عن الدِّين فحسب، بل أيضًا فصلت الإيمان عن التديّن، بحيث أصبح في الإمكان ممارسة إيمان وإشهاره فرديًا من دون دين، وأيضًا ممارسات [ممارسة] أنماط مختلفة من التديّن من دون إيمان ديني، في نوادي كرة القدم وفي الحركات الاجتماعية والمعجبين بالفنانين وغيرها» (ص ٢٤١).

على أن الأهم هو ما يُلاحظ في تدين المجتمعات الإسلامية من أنماط تديّن، فاقت درجاتها وأشكالها أحوال المجتمعات الإسلامية التقليدية والمحافظة قبل ما يسمّى «الصحوة الإسلامية». النتيجة: «... التديّن ما عاد يشير إلى دور الدِّين في الحياة فحسب، بل يشير إلى ذاته بصفته مظهرًا اجتماعيًا معبرًا عن تطلعات قوى اجتماعية وهويات وأزمات ثقافية، وأحيانًا أجندات سياسية. التديّن في هذه الحالة ليس الدِّين، بل هو حراك اجتماعي متبدّل الأهداف والمنطلقات، خطابه ديني وثقافته دينية. ويمكن تصور وضع يزداد التديّن فيه ويقل الإيمان» (ص ٢٤٢).

* * *

نقلة في الفصل الثالث إلى موقف العلم والفلاسفة في عصر التنوير من الدِّين والإيمان (هيغل، كانْت، هايدغر، ماركس)، ونظرية **ماكس فيبر في علم اجتماع الدِّين.**

إن المنهج العلمي لا يتناول المطلَق بالبحث، أكان العلم علمًا طبيعيًا أم علمًا اجتماعيًا. ولا يدرس العلم صفات لله أو ماهية الجنة أو النار أو عذاب القبر «إلّا باعتبار تخيلها والإيمان بها موضوعًا للبحث، ومجالًا من مجالات دراسة الأنثروبولوجيا» (ص ٢٤٧)، بل إن لمن العبثية أن نستخدم «مفاهيم المنطق التحليلي أو الفلسفة الوضعية في فهم مقولات الدِّين»، كإثبات وجود الله أو درس صفاته، وإن حاول اللاهوتيون ورجال الدِّين شخصنة الله وتوصيفه؛ فالمشكلة هنا «ليست في الدِّين بل في تحويل الدِّين إلى مقولات من هذا النوع تستدعي التفنيد المنطقي أو العلمي» (ص ٢٤٧). بل حتى «ولو نفى الإلحاد الدِّين عقليًا، فإنه لا يلغيه، فالأشياء لا تُدرس بالعقل وبالتالي لا تُنزع قدسيتها بالعقل أيضًا. والدليل أن الدِّين لم يختفِ بمجرد نشوء النظريات المادية في نشوء العالم..». فالدِّين ليس نظرية، والتديّن لا يخضع للتشخيص بين الصحيح أو الخاطئ. إنه «تجربة في التواصل مع المجال المقدّس»، يقترب المعنى هنا من الفهم القرآني للدِّين باعتباره «بنية فطرية»، و«فطرة الله التي فطر الناس عليها» (ص ٢٥٠).

يستحضر عزمي بشارة الفلسفة عبر كانْت وهيغل لتأكيد «فصل العقل والمحاكمات العقلية عن الإيمان والفعل الإيماني» (ص ٢٥١).

وقد «أكد هيغل، خلافًا للتنويريين الذين سبقوه، أن لا بد من مصالحة الفلسفة مع التقاليد الدِّينية المتراكمة كي يكون التفكير نابعًا من العقل الكلي لا من الفهم وحده (...)»، ويعلق بشارة: «لكن هيغل بعمله هذا كان يحوّل فلسفة التاريخ إلى بديلٍ من اللاهوت. إنه المثال التام للتاريخانيةً الميتافيزيقية الغائية التي أثرت تأثيرًا عميقًا في التاريخانيات كلها، وفي مقدمتها التاريخانية الماركسية» (ص ٢٥٢).

في المقابل، يقرأ بشارة هايدغر فيجده نقيض التفكير الهيغلي: «إن الدِّين قضية إيمانية لا علاقة لها بالعقل ولا مكان لها حتى في التفكير»، ويجد في مقاربات كانْت تأكيدات واضحة لمقولة «إن الدِّين ليس نظرية علمية»، وهي المقولة اللازمة التي تتكرر في ثنايا الكتاب، على أن شبينوزا سبق كانْت في «تحديد الفرق بين موضوعات الإيمان وموضوعات العقل، لكنه لم يميّز طبعًا بين البنى العقلية السابقة على التجربة وتلك الناجمة عن التجربة» (ص ٢٥٤).

هذا في حين أن أهمية كانْت تكمن في أنه فنّد المغالطة المنطقية المسماة الإثبات الأنطولوجي لوجود الله، حيث يشرحها عزمي بشارة بلغة بسيطة، وهي «أن من فكرة الشيء يمكن استنتاج فكرة وجوده لا وجوده في الواقع، ولا الإيمان بوجوده»؛ فـ«الإيمان بالله ليس ناجمًا عن إثبات وجوده...» (ص ٢٥٥).

و«يُخرج كانْت استنتاج وجود الله من مجال **العقل المحض** ويحوّله إلى **العقل العملي** حيث تقود الممارسة الأخلاقية إلى الإيمان بالله». والأخلاق هي «فعل إنساني حر، وخيار للعمل بموجب القانون الأخلاقي». يشرح عزمي بشارة هذا التمييز بالقول: «وحين يحدد كانْت الفعل الأخلاقي ذاتيًا وموضوعيًا، فإنما يؤكد أنه لا يقود إلى السعادة بالضرورة، ولا حتى في حال اقتناع الإنسان بالقانون الأخلاقي» (ص ٢٥٦).

يتابع بشارة شرح هذا التناقض في العقل العملي: «نرى أن بعض الناس لا يفعلون خيرًا ويعيشون سعداء في حياتهم فيما يرتكبون الشرور، وأن كثيرًا من الخيّرين فاعلي الخير... يلاقون في حياتهم البؤس والتعاسة. هذه محاولة تصويرية لتناقض ‹**العقل العملي**› الباحث عن أمل. في رأينا أن الأمل يمنحه الإيمان. وهو ليس بالضرورة إيمانًا بالآخرة؛ إذ قد يكون إيمانًا بأفعال دنيوية خالصة مثل الفعل النضالي ضد الشر الاجتماعي»[(١)] (ص ٢٥٧).

نعود إلى كانْت لفهم تناقض العقل العملي الذي يقود إلى الله: «إذا كان نقد **العقل العملي** جوابًا عن سؤال ‹ماذا عليّ أن أفعل؟›، فإن عدم وجود علاقة ضرورية بين السعادة والفعل الأخلاقي...، يقود إلى الإيمان بخلود الروح وبالله. هنا الله هو ذلك اللقاء بين السعادة والفعل الأخلاقي، وهو الخير الأعظم الذي لا يتوصل إليه الإنسان في الحياة. ومن هنا فهو الإجابة عن السؤال: ‹ماذا يمكنني أن آمل؟›» (ص ٢٥٦).

مرّة بعد مرّة، ومن غير أن «يتعب» كما يقول، يجري تأكيد «ارتباط التديّن بالأمل»، وتُفهم تبعًا لذلك «العودة إلى التديّن» مرحلةً بعد مرحلة في التاريخ: «البحث... عن لقاء بين فعل الخير والسعادة» (ص ٢٥٦).

وهذا ما يدفع عزمي بشارة إلى مقاربة فلسفة كانْت من زاوية علم الاجتماع باعتباره «رؤية وظيفية مستترة للدِّين، كأن كانْت يؤسس نظريًا لوظيفة اجتماعية للدِّين» (ص ٢٥٦).

على أن هذا النوع من التعامل مع الدِّين (كمهذب نفسي ووازع اجتماعي) نجده بكثرة في آداب الفقهاء والوعاظ المسلمين. مثال يسوقه عزمي بشارة في هذا الصدد هو كلام الماوردي في الأحكام السلطانية عن الدور الإصلاحي والتوليفي والأخلاقي للدين: «**وليس في العقل ما يجمعهم على فهم يتساوى فيه قويهم وضعيفهم، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم، لذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة**» (ص ٢٦٣).

من جهة أخرى، ومن قبيل خلاصة القول في الفلسفة الوضعية التطورية التي عبّر عنها أوغست كونت وتبنّاها علمويو القرن التاسع عشر، وهي تتلخص بثلاثيته التطورية: اللاهوت ← الفلسفة ← العلم، يخلص عزمي بشارة إلى القول: «لا، لم يكن أوغست كونت على حق، ولم تحل الفلسفة محل اللاهوت، ولا احتل العلم التجريبي مكان الفلسفة، بل وُجدت جميعها بالتزامن باعتبارها أبعادًا للثقافات المختلفة، وعناصر في مركباتها مع اختلافٍ في هيمنتها بوصفها أنماطًا في الوعي» (ص ٢٧٢).

شهد التنوير الأوروبي، بصيغته الأوروبية الراديكالية، وعبر عدد كبير من رموزه، نقدًا متطرفًا وتبسيطيًا للدِّين، فتعامل معه «باعتباره أداة سيطرة أيديولوجية على الناس البسطاء بواسطة الخرافات»، للسيطرة على أذهان الناس لمصلحة رجال الدِّين والطبقة الاقطاعية. على أن مفكرين نقديين (أمثال ماركس وماكس فيبر) لم يتعاملوا مع الدِّين بهذه البساطة. يصحح عزمي بشارة الاستخدام المبتسر لمقولة ماركس الشائعة بالعربية «الدِّين أفيون الشعوب»، فيعيد ترجمة النص عن أصله الألماني لنكتشف أن المقولة هي «الدِّين أفيون الشعب» وليس الشعوب. والجملة جاءت في سياق تحليل عيني لحالة محددة في ألمانيا: «بالنسبة إلى ألمانيا، أنجِزَ عمليًا... نقد الدِّين... **الإنسان هو الذي يصنع الدِّين وليس الدِّين هو ما يضع الإنسان**... الإنسان هو عالم الإنسان والدولة والاجتماع، وهذه الدولة وهذا الاجتماع ينتجان الدِّين باعتباره وعيًا مقلوبًا...» (ص ٢٨٢)، و«**البؤس الدِّيني تعبير عن بؤس الواقع، وهو في الوقت ذاته احتجاج على بؤس الواقع. الدِّين هو تنهيدة المظلوم، وقلب عالَم لا قلب له وروح أوضاع بلا روح**... إنه أفيون الشعب» (ص ٢٨٣). يعلّق عزمي بشارة: «إن مقولة الدِّين أفيون الشعب ليست ما يتخيله المرء عادةً، وإنها تعكس تفكيرًا مركّبًا عند ماركس في شأن وظيفة الدِّين، ومصدره في عملية اغتراب الإنسان عن ذاته في عملية خلاص وهمي، وهو تعبير عن بؤس الواقع ونقد له في آن...»، ويعني هذا أن نقد الدِّيني الحقيقي عند ماركس هو في تغير الأوضاع «عبر نقد العلاقات الاجتماعية والقانونية والسياسية، المهم هو نقد الأرض لا نقد السماء» (ص ٢٨٣). وهكذا، فإن الجانب المعرفي والمنهجي في تعامل ماركس مع الدين، باعتباره «مؤسسة اجتماعية تقوم... بتطوير مصالح طبقية»، وهذا ما يعتبره عزمي بشارة بحق «دليلًا على عمق رؤية أدوات المادية التاريخية ونجاعتها، أكثر من المضاربات

الفلسفية التي ظلت تنبز [تبرز] في فكر ماركس هنا وهناك» (ص ٢٨٨).

على وجه الإجمال، لم ينظر آباء علماء الاجتماع ماركس وفيبر ودوركهايم وزيمل إلى الدِّين باعتباره خرافات أو موضوعًا هامشيًا، وإن توقعوا انحساره مع عملية التحديث والتصنيع والعقلنة.

هذا في حين ينفرد فيبر عن الآخرين باكتشافه دورًا لِدين معيّن، أو لنمط من التديّن في الحداثة نفسها. وربما لهذا يفرد عزمي بشارة مبحثًا عنه في الفصل الثالث بعنوان «فيبر والتناقض المزعوم بين الدِّين والحداثة» (ص ٢٩٠ ـ ٣٠٢).

يلخص عزمي بشارة ما أضافه فيبر إلى تأكيدات ماركس لأهمية المصالح الاقتصادية في التحكم في مصالح الناس، فيراها كما يلي:

«١. إن المصالح التي يسعى الناس... إلى تحقيقها ليست اقتصادية فحسب، بل هنالك مصالح معنوية وأخرى متعلقة بالسيطرة والقوة والمنزلة. ٢. إن اعتناق دين معيّن والانتماء إلى جماعة دينية معيّنة قد يساهمان في صوغ فهم الناس لمصالحهم. ٣. إن منظومة دينية ثقافية معيّنة قد يكون لها أثر في أخلاقية الجماعة، بحيث يُسهّل هذا الأثر، أو يصعّب، التكيف مع منظومات اقتصادية بعينها» (ص ٢٩٠).

الإضافة الأخيرة تتجلى في الاستنتاج الذي توصّل إليه فيبر عندما درس الأوضاع الاقتصادية في أميركا الشمالية وأوروبا البروتستانتية التي نشأت فيها الرأسمالية، فوجد «أن نمطًا معينًا من البروتستانتية المتحدرة من الكالفينية والقائمة على أخلاقيات التقشف والعمل والشعور بالواجب باعتباره جزءًا من العبادة، ساهم في تشجيع نشوء «الرأسمالية» (ص ٢٩٠). على أن الأهم في مساهمة فيبر في علم اجتماع الدِّين في كتابه **الاقتصاد والمجتمع** هو أنه أثار الاهتمام المتدرج بدراسة «مدى تديّن الحداثة». هذا الاهتمام أنتج حقًا ـ وكما يقول عزمي بشارة ـ الكثير من «**محاولات التأريخ الجديدة**[٢] التي تعيد دراسة دور الدِّين في الحداثة وتراجع التعامل معه كأنه بقايا من دور سلبي معطل لها». أمثلة كثيرة من هذه الدراسات يعرضها عزمي بشارة في هذا المبحث المهم (ص ٢٩١ ـ ٣٠٢).

***

وعلى غير المألوف لدى معظم الباحثين الذين يبدأون مباحثهم بالتعريف أو بالتعريفات، يؤجل عزمي بشارة الخوض في التعريفات إلى ما بعد إنجاز فصول ثلاثة من الشروحات والتوضيحات التأسيسية للسياقات الوظائفية لمقولات الدِّين والتديّن والإيمان والأسطورة والسحر، أي لدراستها جميعًا كظواهر اجتماعية تاريخية ذات سمات وعلائق وتمايزات ووظائف. وهو يخصص للتعريفات فصلًا رابعًا بعنوان «تعريفات».

يتتبّع بشارة لفظ الدِّين في داخل متون التراث العربي ـ الإسلامي، لا بحثًا عن تعريفات قائمة بذاتها، بل عن الدلالات المرتبطة باللفظ، وذلك في سياقات اصطلاحية أو مفهومية فقهية أو صوفية. ويكثف اقتباساته المتعددة، فيختار نماذج من علوم التفسير والحديث والتصوف وحقل التاريخ والأخبار والأدب؛ اقتباسات بُذل جهد كبير من أجل استخراجها من متون كتب التراث، ومن

جمهرة اللغة لابن دريد، ومن **لسان العرب** لابن منظور، والفراهيدي صاحب **كتاب العين**، إلى جانب تتبّع معاني اللفظ في القرآن بالعودة إلى مفسرين، كابن الجوزي والطبري والقرطبي والزمخشري والسيوطي وعبد الله بن عباس، وكذلك من خلال العودة إلى نصوص فلاسفة وعلماء كلام وفقهاء، كالشهرستاني في المِلل والنِّحل والغزالي، وإخوان الصفا وابن تيمية وابن قيّم الجوزية والمناوي والتهانوي (ص ٣٠٥ ـ ٣٣٨).

من خلال هذا الجهد، يستنتج عزمي بشارة أن «الفضاء المعرفي الإسلامي لم يشهد جهدًا في تحليل ظاهرة الدِّين، وهو جهد علماني... متأخر بصفة عامة، كما لم يشهد جهدًا في تفكيك مفهوم الدِّين وتأمّل استخداماته وسياقاته...»، ذلك «أن ظاهرة تحييد الدِّين معرفيًا ومقاربته بمناهج علمية... منافسة له ومنفصلة عنه هي ظاهرة جديدة في تاريخ العلوم الإنسانية». ومع ذلك، يلاحظ عزمي بشارة في قراءته النصوص التراثية ولدى النبهاء والمفكرين من علماء الدِّين «تحديدات لا تتنازل عن الانحياز العقيدي، لكنها تقترب من جهد التعريف العلمي» (ص ٣٠٦). من ذلك مثلًا، قراءته للشهرستاني الذي ينطلق من عملية التمييز بين الإيمان واعتناق الدِّين، وهي مقولة سبق أن أكدتها الآية **﴿قالت الأعراب آمنّا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾**[٣]، ليميّز (الشهرستاني) بين «المعارف» والواجبات: «الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل. فالعقل لا يُحسّن ولا يُقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يُعرّف أي لا يُوجِد المعرفة، بل يوجب». وهنا يتساءل عزمي بشارة: «أليس هذا نوعًا من التقسيم المبكر غير المتطوّر بعد بين العقل المحض (العقل)، والعقل العملي (السمع)؟» (ص ٣٢٨).

يقرأ عزمي بشارة نص الغزالي المقتبس من كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد**، حيث يربط فيه الغزالي بين نظام الدِّين ونظام الدنيا، فيجعل من الأخير شرطًا لقيام الأول. يقرأ نص الغزالي كالتالي: «ما يقصده الغزالي بالدنيا ويحتاج إلى ‹إمام› هو ما تحتاج إليه أي مؤسسة مجتمعية، مثل التجارة والعلم وغيرها [وغيرهما]. وهذا لا يعني... أن نستنتج من ذلك أن الدنيا هي الدِّين والدِّين هو الدنيا»، بل يعني أنه «كي يقام الدِّين يجب أن تنظَّم شؤونه، وحتى تنظّم هذه الشؤون يجب أن تنتظم شؤون الدنيا، وكي تنتظم شؤون الدنيا لا بد من إمام» (ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

بل إن عزمي بشارة يجد عند إخوان الصفا «بداية فصل شبه وظيفي علماني بين الدِّين والدنيا، يمكّن من تعريف الدِّين، لكن كليهما، الدِّين والدنيا، خاضعان للناموس، وهو بلغةٍ أخرى شرعة الله السارية في الكون كله، باعتباره ناظمًا فوقيًا للدين والدنيا معًا» (ص ٣٣٠).

عندما ينتقل عزمي بشارة إلى «الدِّين في لغات أخرى»، يثير معضلة الترجمة في إيجاد المترادفات في المعنى بين المفردات. يفحص مصطلح «دين» في اللغة العبرية عبر كلمة «دَت»، ليصل إلى استنتاج مفاده أن «الدِّين» باعتباره لفظًا منفصلًا في اللغات السامية كان يعني تاريخيًا «شريعة وقانونًا». لكن المشكلة (والمشكلة هنا معرفية) تقع «عندما يُنقل إلى حضارات لم يحصل فيها تبلور الظاهرة (الدِّينية) باعتبارها ظاهرة يسهل تمييزها من غيرها» (ص ٣٤١).

من هنا يرى «أن محاولات تعريف الدِّين هي محاولات حديثة نسبيًا»، ويشير إلى رأي جوناثان سميث (J. Smith) «الذي حصر ما يقارب خمسين تعريفًا للدين في الأدبيات البحثية المختلفة»، ووصل إلى نتيجة مضمونها أن «مصطلح الدِّين هو محض خلق الباحثين أنفسهم، فالباحث يبدع المفهوم لأغراض تحليلية بأفعال تخيلية من المقارنة والتعميم».

وهكذا، إذن، «لا يقول التعريف العام الكثير ظاهرًا، ولكنه قادر على التعين في السياقات التاريخية المختلفة... أي يصبح الأهم هو دراسة الظاهرة الدِّينية العينية، أي التديّن العيني» (ص ٣٤٢).

إذن عود على بدء، هذا هو أحد المفاتيح المفاهيمية الأساسية، وبالتالي المنهجية، للدراسة: دراسة التديّن، بما هو تجليات وتمظهرات وتمثلات للدِّين – في المجتمع وبين الناس[٤]، وليس الدِّين بما هو جوهر إلهي (غيبي) منفصل ومستقل. يصبح التديّن وأشكاله وأنماطه الظاهرة والباطنة، جزءًا من التاريخ، وحالًا من أحواله، وربما الحال الأبرز والأكثر ظهورًا وفعالية فيه (بحسب المراحل والمجتمعات).

لذلك، فإن التعريفات تبقى قاصرة، إذا أخذنا في عين الاعتبار جملة من المتغيرات التي يشرحها عزمي بشارة: تغير المراحل في التاريخ، واختلاف الثقافات والحضارات، وتعدد التمثلات والمعاني لما يسمّى دينًا أو لما يناظره لناحية الأهداف أو المقاصد أو العبادات أو الطقوس. لذلك يرى بشارة أن الجهد في تعريف الدِّين هو في حد ذاته جهد علماني ناتج من تحديد مجال الدِّين (ص ٣٤٨). ومن هنا الإشارة إلى أهمية ما يقوله فيبر وقبله ماركس من أن التعريف يبدأ في السياق الحضاري والمجتمعي؛ يبدأ في «نهاية البحث»، أو هو عملية تطوير للبحث (ص ٣٤٧).

من هنا أيضًا أهمية الإشارة إلى تأثير كتاب مرسيا الياد، **تاريخ الديانات**، في العلوم الاجتماعية، حيث يكون عمل الدراسات الدِّينية هو البحث في أشكال التعبير عن المقدّس (الذي هو خارج الزمان والمكان) في جزء من الواقع في الزمان والمكان، أي في الواقع الجزئي للثقافات العينية المختلفة (ص ٣٥٠).

ولقد تناول بشارة، في سياق مبحث التعريفات وتصورها، مسألة المقدّس من زوايا عدة؛ فالمقدّس «ليس هو الله أو الأجداد بالضرورة، كما في الديانات المعروفة، بل هو ما تحس به في حضرة المقدّس وأنت تمر بتجربته، إنه الإحساس بمعنى وبحقيقة نفسية روحية تختلف عن التفصيلات اليومية المادية، وعن التعميمات العلمية وغير العلمية التي يستنتجها الناس منها» (ص ٣٥٢ – ٣٥٣). من هنا جازت المقارنة بين الأسطورة والمقدّس والدِّين، والتشديد على التداخل بين هذه الظواهر الثلاث. أمثلة كثيرة يسوقها بشارة لتبيان استدخال الدِّين للأسطورة، ولمناقشة مسلّمة «التوحيد» في الديانات الإبراهيمية، ولتعدد مفهوم الله وتسمياته في الحضارات والأديان؛ فـ «الديانات عمومًا لم تنفِ عند نشوئها التاريخي كل ما سبقها من تصورات للكون وعقائد عن مكانة المقدّس فيه، بل نفت جزءًا منه، واستوعبت جزءًا آخر، وأخضعته لتفسيراتها. ويظهر ذلك في الحكايات التي تفسر الدِّين، ويُستمد جزء منها من أساطير الماضي، والديانات القائمة،

كما يظهر أيضًا في حقيقة أن الديانات تقدّس الأماكن والمواسم نفسها، وتمنحها تفسيرات مختلفة، يعلق فيها جزء من تجارب المقدّس الماضية...» (ص ٣٥٥).

ويناقش أيضًا، إشكالية التطور الأحادي للتوحيد، فيقول في نظرية «التطورية الدِّينية»: «تاريخ الأديان ليس البنية القائمة للتديّن منشورًا على مدى صيرورة تاريخية كأنه مراحل يتمثل أرقاها في الديانات التوحيدية؛ إذ أثبتت الدراسات منذ بداية القرن العشرين أن هنالك إيمانًا بإله واحد في ‹ديانات بدائية› عند قبائل مختلفة، وأن الإحيائية ما زالت قائمة، وهي حية ترزق في الديانات المتأخرة على شكل جن وأرواح» (ص ٣٥٦).

يشدد عزمي بشارة على الإنجاز الرئيسي للأنثروبولوجي جيمس فريزر، الذي يقول بـ «أسبقية السحر وأنماط أخرى من التعامل مع الأرواح، التي تسكن الأشياء والوجود على الدِّين، أي إنه رأى أن هنالك مرحلة أرواحية ما قبل دينية... بالإمكان القول إنها لم تكن دينًا بسيطًا، بل كانت ظاهرة عينية مركّبة من تعامل المجتمعات مع الطبيعة والكون اسمها السحر، وإن مجالات عديدة تفرّعت منها وتقاطعت مع الدِّين...» (ص ٣٥٧).

حول فكرة التوحيد والإله الواحد، ينقل بشارة فكرة فرويد الواردة في كتابه **موسى والتوحيد**، وهي أن «الإيمان بإله واحد نشأ عند الفراعنة قبل اليهود، وأن موسى الموجود في حاشية الفرعون... هو مصري رُكّبت يهوديته لاحقًا»[٥].

فكرة الإله الواحد نجدها أيضًا عند العرب قبل الإسلام، يستشهد بشارة بالآية: ﴿**ما نعبدهم إلّا ليقرّبونا إلى الله زُلفى**﴾ ثم يقول: «هذا هو ادعاء عبدة الأصنام عن أنفسهم، ومن الواضح أن لديهم فكرة عن الله، وإلّا لما نقلها **القرآن الكريم**» (ص ٣٦٤).

في المقابل، نجد تعددية آلهة في بدايات التوراة: نجد أسماء مثل «إيل» و«إلوهيم» الذي «اشتق منه لفظ اللّهم الذي يتوجه به العربي المسلم والمسيحي في الصلاة، وأخيرًا يهوه، هي أسماء لآلهة كنعانية مختلفة، تظهر مركّبة ومختلطًا بعضها ببعض في التوراة» (ص ٣٦٤).

كما «تظهر هذه التعددية الإلهية داخل النصوص اليهودية في شكل قصص صراع بين الآلهة في بعض الحالات، وفي شكل صراع بين شعوبٍ نجم عن صراع الآلهة... ولكن يجري طمس هذه الحكايات في حالة التديّن اليهودي والسردية اليهو ـ مسيحية، كما يجري ذلك بواسطة عملية الترجمة إلى اللغات الأخرى بتوحيد تسمياتها جميعًا تحت اسم الله» (ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦).

كما أن «أوصاف الله عند القرشيين يوم الدفاع عن مكة ضد الأحباش تشبه كثيرًا أوصاف يهوه القاتل والماكر والذي ينتقم ويعاقب... إلخ. وليس هذا دليلًا على تأثر القرشيين... باليهودية...، بقدر ما هي البيئة الصحراوية» (ص ٣٦٧).

أطلق اليهود على إلههم اسم يهوه (أي الذي هو)، و«ليس مصادفةً أن يتخذ يهوه عدة أسماء، يبدو أنها لا تشير إلى إله واحد. ومن هنا... تسمية ‹إلوهيم› بصيغة الجمع للتدليل على الله في اليهودية. فأوصافه تتبعه... بصيغة الجمع.... إن هذا هو أصل مصطلح ‹اللهم› في التعبير عن الله سبحانه وتعالى، وليس كما يقال أنه جمع بين ‹الله› وضمير ‹هم›. فهذه صيغة غريبة غير معروفة بالعربية. وحتى لو صحت فإنها تقترب كثيرًا من تركيب ‹إلوهيم›» (ص ٣٦٧).

على أن هناك ديانات في الشرق الأقصى «تتضمن عنصر التجربة الدِّينية وعنصر العقيدة ومن دون فكرة الله المشخصنة. ففي الهندوسية ليس الله وجودًا قائمًا بذاته مضافًا إلى العالم. كما أن البراهمية تقوم على عجز الفكر والكلمات عن وصفه... وهو ما ندركه في النشوة فقط، وما البوذية إلّا آليات وأدوات الوصول إلى هذه النشوة».

على أن فكرة الله أُسقطت على الديانات كلها، وطُرحت كأنها «كانت دائمًا متجانسة في اليهودية ذاتها... يعود الإشكال هنا إلى الخطأ (المنهجي) في اعتبار جوهر الظاهرة هو أيضًا بدايتها التاريخية». وهذا ما فعله هيغل: وحدة المنطقي والتاريخي، «أو توازي التحليل النظري للظاهرة مع مراحل تطورها التاريخي المفترضة والمسقطة على التاريخ» (ص ٣٦٨).

ولا شك أن نظرية الطوطم والتاريخ عند فرويد هي أيضًا من هذا النوع. فهو «يُسقط جوهر الدِّين كما يراه حاليًا على تاريخه، فيجعله بداية تطور الظاهرة تاريخيًا. إنه يميل... إلى تحويل قتل الأب إلى حدث تاريخي... لا إلى اعتباره مجرد حالة نفسية متعلقة بالحضارة. وهو يربط نشوء الدِّين بهذا الحدث التاريخي، فيقع هو نفسه في براثن المقاربة الأسطورية...» (ص ٣٦٨).

بعد استعراض لمعطيات تاريخية كثيرة تشير إلى مزالق التبسيط في النظريات أو تعميم نظرية على جميع الحالات وتحميلها أكثر مما تحتمل، وبعد كمٍّ واسع من عرض المقاربات الاجتماعية في تعريف الدِّين والتديّن (من ماركس، إلى دوركهايم، إلى ماكس فيبر إلى الياد وآخرين...)، يصل بشارة إلى استنتاج أن «التحليل الاجتماعي للدِّين» يفتح الباب لتعريفاته الوظيفية، وأن هذه الأخيرة (التعريفات الوظيفية) تتأسس على فهم دوره في إعادة إنتاج الجماعة وحفظ توازنها واستمرارها في التاريخ... هذا إضافة إلى دور الدِّين في ملء الحيز الاجتماعي - النفسي (الوجودي) للإنسان. من هنا صيرورة تحول الدِّين إلى أيديولوجيا انطلاقًا من وعي هذه الوظائف المركّبة والمتعددة الأبعاد في الإنسان والجماعة، وفي هذه الأيديولوجيا يتقاطع الدِّيني والعلماني، ومن خلال هذا التقاطع، قد تبرز أيديولوجيات وحركات اجتماعية تقوم بدور وظائف الدِّين، وقد تحاول أن تكون بدائل له، ولكن من دون أن تنجح. بل إن هذه الاستحالة و«توقف نشوء أديان جديدة» (غير بديلة) هو من مؤشرات العلمنة» (ص ٣٨٦).

على أن عزمي بشارة يستدرك ليميّز بين الدِّين وتعريف وظائفه، فهذه الأخيرة متغيرة بتغير المجتمعات وتحولاتها: «لم ينجح علم تاريخ الأديان وسوسيولوجيا الأديان في الاتفاق على هدف أو وظيفة أصلية للدين». وبالعودة إلى المؤرخ الفرنسي رينيه جيرار، يشدد بشارة على الملاحظة التالية: «حتى لو اتُّفق على وظيفة للدِّين في سياق اجتماعي سياسي حضاري محدد، فإن الوظيفة متغيرة إلى درجةٍ لا يمكننا معها اعتبارها تعريفًا عامًا للدِّين باعتباره ظاهرة، إلّا بالقول لا بد من أن للدِّين وظيفة، من دون تحديدها...، وهذا يعني تغير وظائف الدِّين بتغيره» (ص ٣٨٧).

***

يخلص عزمي بشارة إلى الدعوة إلى موقف إبستيمولوجي ومنهجية جديدة في البحث العربي عن موضوعة الدِّين وأنماط التديّن، كبديلٍ من تجاهل العلمانويين العرب لها، أو

استخفافهم بها. هنا منتهى الجسر الموصل عبر دراسة الدِّين والتديّن إلى مبحث العلمنة والعلمانية في مشروع عزمي بشارة «الانتقال من مبحث الدِّين والتديّن إلى مبحث العلمانية» في الفصل الخامس والأخير من الجزء الأول. فيختتم مدخله الذي أصبح كتابًا ـ مقدّمة برابطٍ يحاول عبره تلخيص وإيضاح ما بدأه، والعبور إلى الجزء الثاني من مشروعه: **الصيرورة الفكرية للعلمنة والعلمانية**.

في هذا الرابط يناقش عزمي بشارة بعض الأفكار السائدة أو المتداولة في تعريف العلمنة والعلمانية، كالقول بفصل الدِّين عن الدولة، أو تحييد الدولة في الشأن الدِّيني أو هي خصخصة القرار في الشأن الدِّيني، أو أنها الفصل بين السلطة الدِّينية والسلطة المدنية (فرح أنطون)، أو هي التساهل بمعنى التسامح عند جون لوك.

بعيدًا عن التعريفات (الجاهزة) التي هي «نهايات» أو «تعبيرات» وليست مسارات، فإن تعريف الدِّين يبقى ـ في المنهج التاريخي الذي يتّبعه عزمي بشارة في مبحثه ـ هو ظاهرة علمنة، «أي صيرورة تمايز في هذا العالم ورسم حدود بين الدِّين والدنيا، وذلك قبل نشوء مفهوم العلمانية كأيديولوجية بوقت طويل، وقبل نشوء مفهوم العلمنة كأنموذج سوسيولوجي في فهم هذه الصيرورة» (ص ٤٠١ ـ ٤٠٢).

المنهج نفسه يطبّقه بشارة على رؤية العلمنة كجزء من صيرورة تاريخية: «يمكننا... أن نرى نشوء اللاهوت والفقه ودور كل منهما». كصيرورة علمنة، «تبدأ الحاجة إلى هذه العلاقة المتجسدة في اللاهوت والفقه مع بدء الحاجة إلى التوسط بين الله والعالم، وبين الناس والله والسلطة». كما تنشأ الحاجة إلى القانون والمؤسسات.... وفي هذا الإطار والسياق تنطلق بداية العلمنة (من دون أن تسمّى كذلك).

تستمرّ عملية التواصل أو التجاذب بين الدِّين والدولة لمصلحة الدولة أولًا ولمصلحة السياسة عمومًا. ومن هنا يأتي الاستنتاج المهم: «صيرورة العلمنة لا تبدأ بفصل الدِّين عن الدولة في أي مجتمع، بل بتمايز البعدين في الواحدة الواحدة، بحيث يبدأ أحدهما بالسيطرة على الآخر مولدًا تمردات وتدينًا شعبيًا وردات فعل وأصوليات وسلفيات وغيرها» (ص ٤٢٢).

وفي هذا المسار المضطرب، لا تبدأ المجريات المؤدية إلى العلمنة بمعناها الضيق بفصل الدِّين عن الدولة، بل بتحوّل الدولة إلى العنصر الأقوى في مركّب دين/دولة؟ بحيث تتحوّل العلاقة إلى صراع ينتهي إلى استخدام الدِّين مؤسسةً وعقيدةً ورجال دين ونصًا في عملية تبرير للدولة (ص ٤٢٢).

يلاحَظ هذا المسار في سياق الفكر السياسي الأوروبي كما الفقه السياسي الإسلامي. وقد «توصل كارل سميث... إلى نتيجة تفيد أن المفاهيم والمصطلحات أو المفاهيم السياسية ذات الأهمية كلها كانت في الأصول مصطلحات لاهوتية، أي أنها عبارة عن علمنة لمفاهيم ومصطلحات لاهوتية. كان ذلك في سياق محاولته فصل العوامل الدِّينية عن السياسية في ما سمي الحروب الدِّينية. جاء ذلك في الفصل الثالث من أطروحته **اللاهوت السياسي** في تحليله معنى السيادة. إذ احتلت الدولة مكان الله في اللاهوت عند الحديث عن السيادة، ومن هنا فإن المصطلحات اللاهوتية التي تتوسط العلاقة مع الله باتت تتوسط العلاقة مع الدولة» (ص ٤٢٤).

يعلّق عزمي بشارة على أطروحة كارل سميث بالقول: إذا كان ذلك صحيحًا، فما العجب إذا قلنا إن المفاهيم السياسية العربية هي مفاهيم إسلامية فقهية معلمنة، وإن المفاهيم العربية العلمانية الحديثة هي مفاهيم معلمنة من لاهوت آخر، وليس منها ما هو أكثر علمانية من الآخر من حيث المنشأ. لكن يكمن التحدث في الوظيفة التي تؤديها، وفي الغاية التي تستثمر من أجلها. هل هي خدمة غاية ديمقراطية أم استبدادية؟ هل تقود إلى عقلنة التفكير في السياسة والمجتمع أم إلى أسطرته؟» (ص ٤٢٤).

خلاصة

إن المسار نحو العلمنة الضمنية - كمنطق وكضرورة تاريخية - يبدأ بسيطرة منطق الدولة، حيث تجري، تدريجيًا، عملية إخضاع الدِّين للدولة. وفي مسار هذه العملية الآخذة بالتحضر وبالتمدن (نموذج نشأة الدولة الإسلامية وتطورها)[٦]، يتمظهر الدِّين بأنماط متعددة من التديّن: تديّن الهيئة الحاكمة، وتديّن المؤسسة الدِّينية، والتديّن الشعبي في مختلف أشكاله. هنا تبدأ الدولة باحتكار الوظائف الأخلاقية للدِّين وتلحق المؤسسة الدِّينية بها، وهذا شكل من أشكال العلمنة يوازيه ويتمفصل معه شكل من أشكال التديّن. ومن جهة المعارضة قد تستمد من الدِّين خطابًا دينيًا ضد الدولة (ص ٤٢٤).

السؤال الباقي وربما الأهم هو: كيف جرى مفهوم تحييد عن الشأن الدِّيني، وهو البعد الأساسي من أبعاد عملية العلمنة، لكنه ليس البعد الأول وربما ليس الأخير؟

«(العلمنة)، إذا صح استخدامها مفهومًا [اليوم]، هي جزء من عملية فصل متدرجة للديني عن الدنيوي، وللمقدّس عن العادي، ولله عن العالم...»، وإذا كانت العلمنة صيرورة بهذا الاتجاه فيصبح من السذاجة، كما يقول عزمي بشارة، «قصرها على مفهومٍ أو عملية فصل الدِّين عن الدولة، أو قصرها على آخر تجليات هذا الفصل، وهو خصخصة القرار بالشأن الدِّيني، وتحييد الدولة عن قرار فرد أو اتحادٍ من الأفراد...» (ص ٤٤٠ - ٤٤١). إن العلمنة - كما هي حال التديّن - صيرورة. وهذه الصيرورة لا تختص بدين من الديانات دون غيره، «بل هي عملية التطور الاجتماعي ذاتها؛ عملية تمايز الوظائف الاجتماعية وتوسطها بعلاقات تشكّل الوحدة الاجتماعية والسياسية... وهناك فرق في أنماطها وظروفها التاريخية، وهنالك أيضًا فرق في النتائج التي توصلت إليها...» (ص ٤٤١).

إذًا، هناك أنماط من التديّن، كما أن هناك أنماطًا من العلمنة. وإذا كان الأمر كذلك، فهناك تواريخ للعلمنة والعلمانية، وأنماط منها ونماذج وتجارب تاريخية، في العالم. كيف جرت صيرورة العلمنة تاريخيًا؟ أفي الأفكار أولًا؟ وفي الاختبار التاريخي ثانيًا؟

بحثًا عن الجواب أو الأجوبة، يبحر عزمي بشارة في رحلة طويلة في بحار المنشأ، ومواطن التحول وحركات المد والجزر لصيرورة العلمانية في جزء ثان هو عبارة عن مجلدين: الصيرورة الفكرية، وصيرورة التجارب والخبرات والنظريات.

الهوامش

(١) ما يذهب إليه عزمي بشارة في شرحه إشكالية العقل العملي عند كانْت، من زاوية نظرية، يؤكده في التجربة التاريخية العملية، العلاقة بين فرح أنطون ومحمد عبده كما لاحظتُها كمؤرخ في مجال الأخلاق العملية المشتركة أو الواحدة التي جمعت بين الرجلين في الموقف الداعم لإضراب عمّال لفّ السجائر في مصر الذي امتد ثلاثة أشهر منذ كانون

الأول/ديسمبر ١٨٩٩ إلى شباط/فبراير ١٩٠٠، وشمل أكثر من ثلاثين ألف عامل. ورغم الاختلاف اللاهوتي - الفلسفي بين الاثنين في موضوع «الإيمان والعقل»، فإن هذا الاختلاف لم يمنع بعد مضي أشهُر من أن يلتقي الرجلان، كل من موقع، عبده من موقع الفقيه المجتهد في حقل المعاملات والمقاصد في الفقه الإسلامي، وأنطون من موقع الباحث الاجتماعي والمناضل من أجل أمن المجتمع وحقوق الإنسان والمواطن، في دعم إضراب عمّال لفّ السجائر في مصر والحصول على مبدأ التحكيم بين العمّال وأرباب العمل بإشراف الدولة.

كانت هذه الواقعة موضوع مقالة: وجيه كوثراني، «فرح أنطون ومحمد عبده: إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في العقل العملي،» **منبر الحوار**، العدد ٣٩ (صيف ١٩٩٩). ثم أعيد نشرها مع مقالات مختارة، في: **أفكار النهضة بين الأمس واليوم، من الدعوة لها إلى البحث فيها**، تحرير وتقديم وجيه كوثراني (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١١)، ص ١٧٣ - ١٧٩.

(٢) محاولات التأريخ الجديدة بتأثير ماكس فيبر، والتي أشير إليها في هذا السياق، يمكن الاستدلال عليها أيضًا في أعمال مؤسسي وأعلام مدرسة الحوليات الفرنسية، من الجيلين الأول والثاني. وقد كانت أطروحة فلوسيان فيفر، أحد المؤسسين، عن مسألة «اللاتديّن» في القرن السادس عشر، دين رابليه (١٩٤٢): *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle*: *La religion de Rabelais*) ودراسته أيضًا عن لوثر (١٩٢٨)، يضاف إلى ذلك إشادة مارك بلوخ (M. Bloch) وبول فين، بدور فيبر التجديدي في البحث في تاريخ الأفكار وأنماط التديّن في كتبهما عن التاريخ وكتابته. مثال: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire; augmenté de Foucault révolutionne l'histoire*, L'Univers historique (Paris: Editions du Seuil, 1978), pp. 44–47.

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

(٤) وهذه المقاربة المفاهيمية والمنهجية التي يعتمدها عزمي بشارة هي على عكس المقاربة التي يعتمدها ناصيف نصّار في دراسته «**الأمة بين الدين والتاريخ**»، حيث يفصل نصّار بين ما هو تاريخي وضعي يتمثّل في أفكار تتماثل مع مفاهيم الحداثة الأوروبية حول «الأمة» مثلًا، وبين مفاهيم إسلامية عن الأمة، يحسبها نصّار لا تاريخية، أو من ضمن ثنائية تاريخ/دين، أو ليست جزءًا من التاريخ! انظر: ناصيف نصّار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة ١٩٨٠).

(٥) يمكن أن نضيف أن فرويد اقتبس الفكرة عن المؤرخ الأميركي برستد من كتابه **فجر الضمير** *The Dawn of Conscience*)، وهو من كبار علماء «المصريات» والإسرائيليات في مطلع القرن العشرين. راجع النص المقتبس عن برستد في: سيجموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة عبد المنعم الحنفي (بيروت: الدار العربية، ١٩٧٨)، ص ٣١ - ٣٢.

(٦) يورد عزمي بشارة في هذا السياق، حيث يشدِّد على عملية «إخضاع الدين لمنطق الدولة» وهو محق في هذا التشديد، أمثلةً سريعة من تاريخ الخلفاء الراشدين، وتجاربهم، لكن بعضها يستدعي التوقّف والنقاش، ولا سيما عند المثل الذي يسوقه عن الخلاف بين معاوية وعلي، معتمدًا على رأي متسرّع وغير دقيق لبرهان غليون، يقول إن انتصار معاوية كان انتصارًا لمنطق الدولة وتراجعًا لمنطق الثورة الدينية والإمامة الدينية التي مثلها علي (ص ٤٢٦). والحقيقة أن المصادر والمراجع المتخصصة في الموضوع تشير إلى أن الصراع كان صراعًا سياسيًا بامتياز بين الطرفين، وكلاهما استخدم حججًا شرعية سياسية، حيث طالب معاوية عليًا بدم عثمان، وأصر علي على «شرعية البيعة» وليس على أي مبرر ديني آخر. ويجد قارئ مساجلات علي مع معاوية ومع الخوارج أنها تشدد على حقه اعتمادًا على شرعية البيعة وليس الشرعية الدينية أو حقه في الإمارة دينيًا. إن مفهوم الإمامة بالمعنى الديني وكحق منصوص عليه عند الشيعة، مسألة بدأت بالتبلور بعد قرن من حدث «التحكيم». أمّا علم الكلام الشيعي وعلم أصول المذهب الإمامي، فسينتظران ثلاثة قرون حتى يبدأ بالتبلور نظريات دينية وكتبًا أصولية معتمدة. أمّا التأرخة لعلي بن أبي طالب في سيرته وممارساته في مرحلة الصحابة، بل في مرحلة خلافته، فينبغي أن تتموضع في ظروف مكانها وشروط زمانها. وظروفها وشروطها تصدر عن البيئة الاجتماعية والثقافية والأصول والانتماءات القبلية التي انتمى إليها الجميع، علي (الهاشمي) ومعاوية (السفياني) وبين مناصرين في العراق ومناصرين في الشام، مع الحافز الديني الكبير لمشروع ضخم.

والخلاصة التي يمكن تسجيلها هي أن الصراع كان سياسيًا بأبعاد متعددة. أمّا إذا بحثنا عن الثورة الدينية - خارج القوتين السياسيتين اللتين يسمّيهما هشام جعيط، أهل الشام من جهة، وأهل العراق من جهة أخرى - فهي جماعة القرّاء الذين أصبحوا الخوارج. ولا بأس هنا من اقتباس رد علي على حجة الخوارج الذين قالوا «لا حكم إلّا لله» بقوله «الحكم لله وفي الأرض حكّام، لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يضم الشعث ويجمع الأمر ويقسم الفيء ويجاهد العدو، ويأخذ من القوي للضعيف، حتى يريح برّ ويستراح من فاجر».

وإذا كان لا بد من البحث عن أوجه خلاف في الخطاب السياسي والممارسة السياسية عند الطرفين علي ومعاوية، فهي تقع في الاختلاف على تَمثّل «المنظومة الأخلاقية». صحيح أن الدِّين يقدم منظومات أخلاقية، ولكن يبقى أن الدِّين غير الأخلاق كما يؤكد عزمي بشارة هذه المقولة في أكثر من مكان. فإذا كان الأمر كذلك، فإن ثنائية أخلاق/سياسة هي الثنائية التي تميز بين علي ومعاوية وليس ثنائية دين/سياسة. وهذه الثنائية لا تزال محنة أبدية في التاريخ حتى اليوم، شأن محنة التناقض الذي عبّر عنها كانْت في العقل العملي، بين السعادة والتعاسة. «يمكن أن نكون خيّريين لكن تعساء، ويمكن أن نكون أشرارًا ولكن سعداء». انظر أيضًا عزمي بشارة (ص ٢٥٦ - ٢٥٧)، حيث يشرح هذا التناقض بلغة جميلة ومؤثرة.

محمد جاسم جبارة*

اللغة العربية وأيديولوجية الوحدة

يتناول البحث مجموعة من المحاور تدور حول مسألة اللغة العربية وعلاقتها بمفاهيم القومية العربية وأيديولوجية الوحدة التي دعا إليها أغلب الأحزاب القومية في ربطها بين التاريخ واللغة والمصير المشترك. وبعد تأمله مناهج الدراسات اللسانية الحديثة التي تبنّتها المكتبة العربية في تعبيرها عن نهضة الحداثة العربية، رأى أن من شأن دراسة اللغة من وجهة نظر اجتماعية أن تعمل على ربط محاور الحداثة مع محاور الدراسات الاجتماعية في بحث المسألة القومية، فأخذ على عاتقه مناقشة مسائل اللغة وعلاقتها بالقومية من جهة وباللهجات المحلية من جهة أخرى، إلى جانب ارتباطها بالأقليات العرقية التي أخذ نشاطها يزداد في عدد من الأقطار العربية وهي تدعو إلى التخلي عن اللغة العربية لتعزيز انعزالها وتحقيق استقلالها عن الوطن الأم؛ إذ أصبحت اللغة أداةً للصراع ضد الدولة. وقد أكّد البحث أن اللغة العربية تختلف في طبيعتها التاريخية عن اللغات الأخرى التي انفصلت عن لغاتها الأم، لأن اللغة العربية ذات طابع تاريخي، فارتباطها القومي لا ينبع من ارتباطها الحزبي الضيق، وإنما هو حتمية تاريخية لا يمكن الانفصال عنها، سواء للعرب أو لغيرهم من الناطقين بالعربية، لأنهم شركاء بالتاريخ العربي والإسلامي. وعلى هذا الأساس، يدعو البحث إلى إعادة بناء خطاب عربي جديد للنهضة يستلهم طموح العرب والأقليات غير العربية داخل الوطن العربي، لأن خطاب الحداثة الذي نادت به اللسانيات الحديثة لم يكن سوى خطاب مستعار لا علاقة له بالمنظور الاستراتيجي للغة العربية. ويكمن الهدف في إعطاء وظيفة جديدة لدراسة اللغة العربية وهي «الوحدة»، لأن دراسة هذه الوظيفة تعطي اللغة العربية مكانتها الحقيقية في بيان كلٍّ من بُعدها الأخلاقي وبُعدها الاجتماعي وبُعدها التاريخي، وبيان تفرّدها في بناء خطاب إنساني شمولي نزيه عن التعصّب والسطحية أو التسلط والتعالي، أو الانكفاء تحت منظور أيديولوجي أحادي كما هي حال العبرية أو الفرنكوفونية، على سبيل المثال لا الحصر.

* جامعة الموصل، كلية التربية للعلوم الإنسانية، العراق.

مدخل

قدّمتْ المناهج الحديثة رؤى شتى بشأن اللغة ودراسة أصولها ووظائفها، إلّا أن الدراسات العربية اللسانية والأدبية لم تستطع استعادة الأطروحات النهضوية من خلال إعطاء وظيفة إضافية للغة العربية، وهي «الوحدة»، بمفهوم حداثي يتأسس على نقض الانحرافات التي تخلط بين مرجعيات اللغة العربية الكلاسيكية ومناهج الحداثة الغربية، ثم تحليل خصوصية اللغة العربية في ممارستها الاجتماعية. ومفهوم «الوحدة» يتطلب دراسة العِرق والمجتمع، وهو يندرج تحت مناهج علم الاجتماع اللغوي والأنثروبولوجيا اللسانية، التي قدّمت فيها مناهج الدراسات الاجتماعية واللسانية المعاصرة رؤى مهمة تساعد في فهم الخصوصيات والعموميات المجتمعية في مجتمعنا العربي المعاصر القائم على التعدد والازدواجية اللغوية، والصراع بين العاميات والفصحى. وقد بدأت بوادر الصراع الأيديولوجي تدور حول علاقة اللغة بالأقليات العرقية، ثم آليات استعمال الفصحى في المؤسسات التعليمية والرسمية في البلدان العربية، وهو ما أعاد ذاكرة الاختلاف حول الفصحى ودعاوى استعمال العاميات بدلًا من الفصحى، أو استبدال الحرف العربي بالحروف اللاتينية أو الحروف المصنوعة والمنقولة من أجل إظهار الخصوصية القومية للأقليات الإثنية المتعايشة مع العرب منذ تاريخ طويل، وهي لم تشعر بحاجتها إلى التفرّد والخصوصية إلّا بعد ضعف التواصل العربي وبروز نشاط هذه الأقليات السياسي. وقد عزّز هذا النشاط انتشار الكتابات حول أدب المهمّشين والنقد النسوي والنقد الثقافي ونقد ما بعد الكولونيالية، وهي كتابات انتقلت إلى الفكر العربي المعاصر من خلال النقد الأدبي والسياسي بترويجٍ من المؤسسات الراعية للسياسة العربية، منَ دون النظر إلى حقيقة الاحتياج وخصوصية الطرح، لذلك استُغِلّت هذه الأطروحات المنهجية في نقد الشخصية العربية، واتهامِها بالرجعية والانغلاق، وتهميش دورها في بناء الحياة المعاصرة.

لسنا في صدد اتهام الفكر الحداثي العربي بأنه يخوض في صراعات مصطنعة وغير حقيقية، أو أنه يختلق الاختلافات ثم يبدأ بتفكيكها وتوسيعها وتقديم البدائل والحلول؛ فنحن نؤمن بأهمية التحديث من أجل الصحة المجتمعية ومن أجل تطوير الإنسان، لكن لا بد أن يقوم ذلك على قيم إنسانية وأخلاقية رفيعة تسعى إلى إشباع الحاجات الاجتماعية لا إلى إحداث فجوات وخلخلة النظام وتوسيع الفجوة بين الرغبة والإمكانية.

لقد ظهرت كتابات جديدة حول اللغة العربية تحتاج إلى نقاش طويل؛ فهي تفتح أمامنا محاور متعددة بخصوص اللغة والثقافة والانتماء والعرق والبيئة والاحتياج، وعلاقة الحرف بالصوت، وسهولة الاستعمال أو صعوبته، ثم التضامن الوطني أو القومي والتكافل الاجتماعي، كل ذلك سنحاول أن نقدم فيه ما نستطيع من أجل توسيع الحوار حول اللغة العربية وإظهار دورها في تفعيل الوحدة (القومية أو الثقافية)، وكذلك إدخال مناهج اللغة العربية في صميم الحداثة التي ما زالت تتأرجح عندنا بين النظريات الغربية والموروث العربي، من دون الالتفات إلى الاختلافات الكبيرة بين واقع العرب المعاصر وواقع النظريات الغربية الحديثة وتطبيقاتها. إلى جانب ذلك، نحاول أن ننظر إلى ثنائية اللغة والأيديولوجيا وعلاقتها بالوحدة العربية؛ فوحدة اللغة لا تعني بالضرورة

وحدة العِرق وأصالة النسب، ولا تعني أيضًا وحدة العقيدة والأيديولوجيا، غير أننا نرمي إلى صناعة أيديولوجيا قومية من خلال اللغة العربية التي أمدّت الكثير من الثقافات ببوادر التنوير وبناء المجتمع الحديث، على الرغم من بقائها داخل مجتمعاتها في صراع دائم مع التراث من جهة والحداثة من جهة أخرى. فثمة ادعاءات تقول بانتهاء عصر الأيديولوجيا، لكننا نرى أن ذلك لا يعني انتهاء الفكر الأيديولوجي بقدر ما يعني القضاء على الأيديولوجيات المؤسِّسة لأنظمة كثير من الدول المعاصرة. ونعتقد أن اللغة العربية ذات بناء أيديولوجي بسبب ارتباطها بالموروث العربي بصورة تامة، بما في ذلك الارتباط العقائدي والعاطفي على حدٍّ سواء، فهي تمثّل الوعي والممارسة معًا لتغطّي واقع المثقّف العربي وطموحه في إنتاج ثقافته. ونحن نؤكّد بذلك ضرورة وجود أيديولوجيا لكل مجتمع من أجل المحافظة على قيمه الأخلاقية وتماسكه الوطني، ذلك أن وظيفة الأيديولوجيا ليست السيطرة على الحكم بقدر سيطرتها على تماسك النظام الاجتماعي.

العربية بين العجز والإعجاز

ارتبط مصطلح الإعجاز باللغة العربية بسبب الإعجاز القرآني الذي تطور من الإعجاز التاريخي إلى الإعجاز الفني اللغوي الذي قدّمه عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) في نظرية النظم. ثم توالت مظاهر الإعجاز لتنتقل من النص القرآني إلى النص العربي ثم إلى اللغة في ذاتها ابتداءً من تاريخها الذي يرتبط بلسان آدم (عليه السلام) أو إسماعيل (عليه السلام)، أو سيمضي قدمًا إلى لغة أهل الجنة كما ورد في حديث النبي (صلى الله عليه وسلم): «أحِبّوا العربَ لثلاثٍ: لأني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي»[1].

وعلى الرغم من تضعيف بعض العلماء لهذا الحديث، فإنه اتخذ مكانته في أدبيات الدفاع عن اللغة العربية. ومثل هذه الأدبيات ساهمت في توسيع ميادين الإعجاز وتحوّله من إعجاز النص القرآني إلى إعجاز لغة النص عمومًا، بما أنتجته من أدب رفيع المستوى كان له الدور الفاعل في فهم النص القرآني وتفسيره وإنتاج الخطاب العقائدي المتعدد. لذلك اتخذ الإعجاز أشكالًا تاريخية وعلمية اتسعت لتصبح اللغة العربية معجزة في ذاتها؛ ففكرة الإعجاز لم تختص بالبيان القرآني، لأن تفسير الإعجاز وفهم أصوله وأنماطه كانا يعتمدان على الشواهد الشعرية والنثرية العربية لفصحاء العرب وشعرائها في سبيل توضيح القواعد والتراكيب التي يأتي بها الإعجاز القرآني. وقد فسّر القدماء إعجاز القرآن الكريم باعتمادهم على بيان إعجاز النص العربي الشعري والنثري على حدٍ سواء، ويظهر ذلك في متابعتهم الفنون البيانية من تشبيهات نادرة واستعارات جديدة، ومن تقييمهم للشعراء والأدباء على أساس الإيجاز والابتكار والالتزام بفصاحة الألفاظ ودقة التراكيب. وليس هذا فحسب، بل إن العرب نظروا إلى اللغة العربية أيضًا في عمومها قولًا ونحوًا ومفردات معجزة اختص الله بها العرب دون سواهم، فمن إعجازها: حرف «الضاد» الذي تتفرَّد به العربية دون سواها من اللغات الأخرى[2]، وكذلك الترتيب الأبجدي[3] الذي أصبح ترتيبًا عالميًا، ومنه أيضًا الإيجاز والحركات الإعرابية والصرفية والعَروض والقافية والاتساع والمجاز والتشبيه.. وغيرها مما جاء على لسان الخطباء والشعراء وأهل البيان. ويبدو أن العرب أُعجبوا بلغتهم بعدما نزل القرآن الكريم، فانكبّوا على دراستها وجَمْع ألفاظها وتمييزها من الدخيل والمعرَّب والمولّد، للحفاظ على جوهرها ونقائها، فحدَّدوا

عصر الاستشهاد بالشعر والنثر وبيئته، وانتخبوا النصوص النقية التي لم تخالط لغة الأعاجم أو لُكْنَتَهم، فكلما كان الشاعر موغلًا في البداوة كان أفصح وأقرب إلى الاستعمال الأمثل للغة، وكلما اختلط بالمدينة والأعاجم كان أبعد عن الفصاحة والبيان، وهذه النظرة ربطت بين البداوة والفصاحة، وهو ما جعل بعض المفكرين والشعراء، قديمًا وحديثًا، يجعل ذلك محورًا لنقد الفكر العربي ووصفه بالبداوة وبُعدِه عن الحضارة والمدنية. ويبدو أن فكرة الاستعمال الأمثل للغة كانت تقوم على مجموعة من المبادئ والأصول، أهمها الإيجاز والبيان، حتى نجد القَولين لا يفرِّق بينهما المعنى ولكن يفرِّق بينهما التقييم؛ فهناك تقييم داخلي للغة نفسها، إذ يفرق العلماء بين القول الفصيح والأفصح ضمن قوانين الاستعمال أو لدلالة المعنى ووضوحه على الغاية، أو لتأثيره في السامع، فضلًا عن القياس الكمّي القائم بين الجملة والمعنى، إذ تصبح اللغة مؤسسة اقتصادية تستطيع بأقل ما يمكن من الألفاظ أداء أكبر ما يمكن من المعاني.

والحديث في هذا المسار يطول، ولكننا ما زلنا نعيد قضية الإعجاز على اختلاف المرامي والغايات؛ فقد واجهت اللغة العربية تحدّيات كثيرة، أهمها العامية، ثم اللغات الأجنبية، ثم التطور التقني والترجمة. وكان لمناهج الحداثة على مستوى الأدب والأيديولوجيا الدور الفاعل في توطيد فكرة العجز وانحسار اللغة العربية وتراجعها عن تحقيق دورها الفاعل في إنتاج المعرفة. لذلك عقدت الجامعات العربية في السنوات الأخيرة مؤتمرات عدة من أجل إعادة تنشيط دور اللغة العربية في المجتمع العربي، غير أننا غالبًا ما نقرأ التوصيات والمقترحات البعيدة عن الواقع العملي الذي يحاول ربط معطيات الواقع الاجتماعي والنفسي للفرد والمجتمع مع المقترحات والمعالجات التي تظهر عليها النزعة الخيالية الطوباوية؛ فأغلب الحديث يدور حول محاربة العاميات واللغات الأجنبية واستبدالها بألفاظ من مقترحات المجامع اللغوية، فضلًا عن وضوح التبرير الأيديولوجي لقومية اللغة العربية. وسنتناول في ما يلي أهم القضايا التي توضح العلاقة بين اللغة وعلاقتها بأيديولوجية الواقع وحركات التطور، فضلًا عن التمييز بين العامية والفصحى على مستوى الاستعمال لا على مستوى المفاهيم والحدود المعروفة عند علماء اللغة والمتخصصين، ثم دور اللهجات المحلية في إعادة التواصل بين العامية والفصحى. وسنعتمد على جهود الباحثين المتخصصين في التأليف المعجمي للاستفادة من نتائجهم بشأن مكانة اللغة العربية بين اللهجات العامية، وكذلك مكانتها في تأسيس الفكر الحداثي الذي سعت إليه الأطروحات الحديثة وكانت تتأرجح بين نبذ الماضي بلغته وفكره وإعادة مقاربته مع ما يتناسب والموقف الاجتماعي والحضاري.

اللغة والهوية القومية

كان للغة دور مهم في الفلسفات الحديثة من خلال تعبيرها عن هوية الفرد والمجتمع على حدٍ سواء. ويبدو أن ربط اللغة بالهوية كان نتيجة تطور المفاهيم القومية وما ظهر في العالم الحديث من نزعات انفصالية أدَّت إلى الاعتقاد بأن خصوصية اللغة تعني خصوصية الهوية القومية. وترجع نشأة القوميات إلى القرن الثامن عشر، وكانت أولاها القومية الفرنسية التي ظهرت منذ قيام الثورة الفرنسية، وتلتها القوميتان الإيطالية والألمانية في القرن التاسع عشر، ثم انتقل مفهوم القومية من أوروبا إلى باقي بلدان العالم. أمّا القومية العربية، فهي وليدة الصراع

ضد السيطرة العثمانية والإمبريالية الغربية، ثم غذَّتها قضية فلسطين بغذاء متصل[٤].

إذا راجعنا تاريخ العلاقة بين اللغة والهوية القومية، نجد أن الفكر الماركسي قدّم مجموعة من الأطروحات في هذا الصدد تتمثّل في تقييم دور اللغة في تعاملها مع الرؤية الأممية وفي تمثيلها الاجتماعي والنفسي والثقافي للتنوعات المجتمعية الخاضعة للماركسية. لذلك، دعت الماركسية إلى فصل اللغة عن الهوية القومية واستبدالها باللغة الوطنية التي تمثّل ثقافة الأكثرية، حتى أنها لم تسعَ إلى نشر اللغة الروسية أو الصينية أو اللاتينية (الإسبانية) كما تفعل الرأسمالية الإنكليزية أو الفرنسية؛ فقد استغلّت السياسات الحديثة كثيرًا من المفاهيم الاجتماعية للسيطرة الاستعمارية، ذلك أن الشعور القومي يمثّل الحق الطبيعي والفطرة التي تتناسب مع الجوانب النفسية للمجتمع، وكل مجتمع يفهم انتماءاته بحسب حاجاته الاقتصادية والنفسية وكذلك الوراثية. وقد كانت اللغة، وما زالت، أحد محاور الصراع القومي والوطني في الدول ذات الأقليات العرقية التي أصبح من السهل تفكيك وحدتها الوطنية بتفعيل الشعور القومي وتغيير انتماء الأقليات وتعزيز التعصب الطائفي. والماركسية أكدت علاقة الاستعمار في مجال تعزيز مفهوم اللغة القومية لاستغلال الطبقة الكادحة وابتزاز حقوقها، كما أنها أصرت على حداثة مفهوم القومية، وتفريقها بين القومية الرجعية والقومية التقدمية؛ فالدول القومية ظهرت منذ أواخر القران التاسع عشر، وارتبط نشوؤها بالجانب السياسي وبالنضال ضد الاستعمار من أجل التحرر الوطني. فضلًا عن ذلك، كانت المسألة اليهودية تشغل حيزًا واضحًا من المعالجات الماركسية لقضية اللغة من جهة وقضية المسألة القومية من جهة أخرى، وكان ذلك بسبب دعوات الكتّاب اليهود إلى إظهار أهمية الدور الذي تمارسه اللغة القومية في تأسيس الدولة القومية التي يبحث عنها اليهود، فبُنِيَتْ تصوراتهم الطوباوية على دولة يهودية مغلقة على «العِرق» اليهودي وتتحدث باللغة العبرية.

ربما لو راجعنا الأطروحات الماركسية بشأن المسألة اليهودية، لوجدنا الكثير من المشتركات الأيديولوجية بينها وبين الكتابات العربية في معالجتها المسألة القومية، وذلك يعود إلى منظّري الماركسية اليهود أنفسهم الذين وقعوا بين إشكالات المنهج وارتباطات العقيدة؛ فاليهود تبنَّوا مفاهيم اللغة بوصفها الخصوصية القومية التي تجعل منهم مجتمعًا متميزًا داخل المجتمع الأوروبي الذي يعيشون داخل ثقافاته ولغاته المتعددة. وقد كتبت مجموعة من المفكرين عن تفنيد الربط بين الخصوصية القومية واللغة من طريق التفريق بين اللغة واللهجات المحلية التي لا تحلّ محل اللغة الأم. يقول ستالين: «فاللهجات المحلية تمثّل تفرعات من اللغة الوطنية للشعب بأسره؛ تفرعات محرومة من كل استقلال لغوي، ومقضيًا عليها بحياة خاملة. أمّا الاعتقاد بأن اللهجات والألسنة الخاصة تستطيع أن تتطور إلى لغات مستقلة، قادرة على زحزحة اللغة الوطنية والحلول محلها، فهو إضاعة للأفق التاريخي، وانحراف عن مواقع الماركسية»[٥].

على الرغم من صحة هذا القول، فإن اللغة الأم لا تعني بالضرورة اللغة الوطنية، فسكان أميركا أو أستراليا الأصليون لا يتحدثون الإنكليزية التي أصبحت اللغةَ الوطنية بعد أن استعمرها الإنكليز. ولكن الفكر الماركسي ينطلق من أيديولوجيا أممية تضع المسألة الوطنية فوق الانتماء الثقافي والعقائدي والعرقي. ويبدو أن

الدعوات اليهودية التي نادت بتشكيل قومية يهودية استفادت من اللغة لتعزز دعوتها إلى االانفصال عن المجتمعات الحاضنة لليهود؛ فاللغة العبرية مغلقة على اليهود فقط، وهي أشبه بلهجة محلية ضيقة تختص بـ «شعب الله المختار»، وبهذا تختلف عن اللغات العالمية الأخرى التي تحتضن مجموعات متعددة من القوميات والأقليات، وبالتالي تمتلك تنوعًا في الثقافات. فاللغة العبرية ليست لغة ثقافة متعالية، بل هي لغة محدودة النطاق لأنها تخضع للعقيدة التي تحوّلت إلى قومية تنبثق من نظرية اليهود الاستعمارية القاضية بإنشاء وطن قومي، فهي لغة عقائدية تقترب كثيرًا من اللهجات المحلية لبعض الأقليات الدينية أو الإثنية التي تعيش داخل الوطن العربي، ولم تقدّم فكرًا أدبيًا أو علميًا من خلال تلك اللهجات؛ فاللغة الأمازيغية ـ مثلًا ـ كما يقول محمد الأوراغي، وهو صاحب نظرية اللسانيات النسبية، ليست سوى لغة أنشأها الاستعمار الفرنسي ووضع حرفها المسمى «تيفناغ»؛ إذ كانت في بدايتها تعتمد في الكتابة على الحرفين العربي واللاتيني إلى أن صُنعت حروفها في الأكاديمية البربرية في باريس في سبيل تطويرها وجعلها لغة عريقة في المغرب من أجل تفكيك الوحدة الوطنية المغاربية(٦).

وهذا الأمر يؤكّده المفكر المغربي عبد الله العروي في ما يتعلق بالانتقال من الحرف العربي إلى حرف «التيفناغ» بقوله: «إن الدافع القوي وراء الاختيار كان سياسيًا، بغرض فرض الانتماء ونبذ أو عرقلة الانصهار. قد يقال: التمييز قائم على أي حال، والانصهار غير محقق حتى في حالة الرغبة فيه والمطالبة به. لماذا لا نعمل إذن على تركيز وترسيم التمييز؟ الاستمرار في تولّي الحرف العربي، وهو الاختيار التقليدي، يؤدي إلى طمس الهوية، إذ الحركة الأمازيغية لم تقم إلّا لتحويل هذه الوجهة»(٧). وعلى الرغم من أننا لا نعرف الكثير عن اللغة الأمازيغية وما يحيط بها من ظروف اجتماعية وثقافية ذات خصوصية مغاربية، وهي خصوصية تثير حفيظة المجتمع الأمازيغي وارتباطاته الوطنية، فإننا نؤكد أهمية وجود التوافق النفسي في استعمال لغة موحدة ليس فقط بين مواطني الدولة الواحدة، بل كذلك التوافق بين المجموعة الثقافية الواحدة، فضلًا عن التوافق بين لغة الحياة اليومية ولغة العقيدة التي نتعبّد بها، وذلك من أجل الحضور الدائم لألفاظ القرآن الكريم ودمجها في الاستعمال اليومي، فلا تصبح اللغة العربية لغة عقيدة فقط يغادرها المسلم بعد أن يفرغ من أداء الصلاة أو من أي عبادة أخرى تستلزم استخدام اللغة العربية، كالدعاء والاستغفار. فالقومية على هذا الأساس هي «صلة اجتماعية عاطفية تنشأ من الاشتراك في الجنس واللغة والمنافع، فهي شعور مجموعة من الأفراد بأنهم يؤلفون وحدة اجتماعية نتيجة لما يجمعهم من روابط عنصرية وثقافية ولغوية وما يشعرون به من رغبات صادقة في تحقيق أهدافهم الوطنية السياسية»(٨).

وعلى الرغم من محاولة اليهود الارتقاء باللغة العبرية، وإدخالها في نظام الدولة العبرية (إسرائيل)، فإن هذه اللغة لا تزال لغة ضيقة النطاق والاستخدام. فضلًا عن ذلك، أكدت أغلب الدراسات الأنثروبولوجية والنفسية الفصل بين العِرق واللغة. يقول دي سوسير: «من الخطأ أن نعتقد أن اللغة الواحدة تعني قرابة الدم، وأن الأسرة اللغوية تتفق والأسرة الأنثروبولوجية، فواقع الأمر ليس بهذه السهولة»(٩)؛ فهناك وحدة اجتماعية ودينية وعرقية ولكنها لا ترتكز على اللغة الواحدة، وهذا ما أكده دي سوسير بقوله: «إن الوحدة العرقية وحدها قوة ثانوية ليست

ضرورية، في أي حال من الأحوال، للوحدة اللغوية. بيد أن هناك نوعًا آخر من الوحدة ـ له أهمية كبيرة، يتألف من الأواصر الاجتماعية، وهي الوحدة الاجتماعية ethnisme؛ وأعني بذلك الوحدة التي تستند إلى العلاقات المتنوعة للدِّين والحضارة والدفاع المشترك وغير ذلك، وهذه الوحدة تنبع حتى بين الأمم التي تنتمي إلى أجناس مختلفة، ولا تجمع بينها آصرة سياسية»(١٠).

لو توسّعنا في الحديث عن المسألة اليهودية واللغة، لوجدنا مداخل مضطربة بين اللغة العربية والإرث اليهودي؛ فشعراء اليهود العرب الجاهليون لم ينفصلوا عن ثقافتهم عندما نظموا أشعارهم بالعربية، وتفاخروا بقيم المجتمع العربي، ولم تتغلب العقيدة على الثقافة. ونحن نعتقد أن اللغة العربية تستطيع أن تحدد نمط الصراع بين اليهود والعرب في تاريخهم الحديث، من خلال مراجعة العلاقة التراثية بين الاثنين من دون التزمُّت في الرؤية الدينية، ومن دون استرجاع المواقف التاريخية السياسية المتوترة بين الطرفين.

إن اللغة والهوية تعنيان جدل التاريخ والبنية؛ فعندما تحدثت الماركسية عن المسألة القومية والهوية، احتاجت إلى مناهج تاريخية واجتماعية لتعزيز الرؤية الأيديولوجية التي تريد تحقيقها من دون الوقوع في العنصرية القومية أو في الرجعيات الإقليمية والتضييق الإثني. وإذا ابتعدنا عن النظريات البيولوجية التي اتسمت بالتفريق العنصري بين الأجناس البشرية، ونظرنا إلى اللغة بوصفها قيمة حضارية وأخلاقية، سنصل بالتأكيد إلى المعطى الحقيقي لكل لغة ولكل مستخدم لهذه اللغة؛ فالعربية استخدمها العربي وغير العربي من الفرس والروم قديمًا، والشعوب التي دخلت إلى الإسلام بعد ذلك. وتفاوت استعمال العربية بينهم، واختلف ما قدمه كل مجتمع باستعماله اللغة نفسها، وهذا يشير إلى استيعاب العربية التعدد الثقافي، وتقبّلها بيئات جديدة، مع انسجام المجتمعات معها. إن هذه النظرة تُبعِد دعاة العنصرية، سواء من دعاة محاربة العربية أو من دعاة التزمّت، بفرض العربية على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية في المجتمع العربي، وتبعدهم عن المغالاة والعنصرية، وتُخرج العربية من دائرتها الأيديولوجية الضيقة إلى الاتساع الثقافي. علينا إذن أن نتعامل مع اللغة من منظور اجتماعي، ونرصد المعطيات الثقافية والقيم الأخلاقية التي أنتجها مستعمل اللغة، ولا نجرّد اللغة تجريدًا مثاليًا منمذجًا يتقوقع حول نموذج مسبق.

وإذا أعدنا النظر في التاريخ المعاصر، سنجد أن الكثير من الأفكار والدعوات القومية التي تربط بين اللغة والعِرق انتقلت إلى الوطن العربي، وشكّلتْ أحد المنابع في الفكر القومي العربي في دعوته إلى التحرر والكفاح ضد الاستعمار. ولكن ما الذي يدعو المجتمعات إلى الحرص على إثبات التفرّد والخصوصية؟ وما الذي ينتج من هذا التفرّد؟

إن ما نعتقده في هذا الخصوص هو أن هذه الدعوات كانت نتيجة ارتباط اللغة بالتاريخ والثقافة، فهي توضّح مسيرة التطور التاريخي للمجتمع الذي يستطيع ـ بتتبع اللغة وتطورها الدلالي ـ أن يتواصل ويستمر في تشكيلاته الاجتماعية وعلاقاته بالطبيعة والحياة وتكوين فكره الأيديولوجي أو العقائدي؛ فاللغة هي الوثيقة التاريخية الأهم في الكشف عن مراحل التطور التاريخي لمجتمع ما. غير أن الموقف العربي من علاقة اللغة بالهوية ليس موحدًا،

فالأغلبية تؤيد هذه العلاقة الوثيقة بين اللغة العربية والقومية، خاصة الأحزاب القومية (العروبية) التي تجعل من العرب أمّة وحدوية بطبيعتها التاريخية والاجتماعية والعرقية. وقد تساندها بعض الأفكار السلفية التي تجعل من العرب حَمَلة الرسالة الإسلامية، كما تجعل من العربية لغةً عقائدية لها خصوصيتها من لغة القرآن العربي ولغة آدم ولغة أهل الجنة، فهي تنظر إلى العربية بوصفها ضرورة لكل من يريد أن يحمل رسالة الإيمان من الأرض إلى الجنة. وهذه الدعوة ترفدها الأسانيد من الأخبار وبعض الأحاديث، فضلًا عن القرآن الكريم الذي يؤكد منزلة اللغة العربية وتشريفه لها بالبيان. ومن هذه الدعوات ما نقرأه مثلًا في دراسة عبد الرحمن أحمد البوريني في محاولته للتشديد على حقيقة أن اللغة العربية أصل اللغات كلها، وأنها لغة آدم، وأن جميع لغات العالم تفرَّعت منها[١١]، وهي دعوة لا تخلو من المبالغة والتكلّف بإرجاع عدد من الألفاظ الأجنبية إلى أصول عربية. وما نراه هو ارتباط القومية بالقيم وليس باللغة، فالقومية العربية، مثلًا، هي مجموعة من القيم التي تمثل أيديولوجية الوحدة العربية، إذ تربط هذه الأيديولوجيا بين التاريخ والمجتمع الذي صنعه، وهو تاريخ مثالي يتأسس على شخصيات بطولية نموذجية، ويؤمن بأن الماضي هو النموذج الأمثل للمستقبل العربي. أمّا اللغة العربية، فهي لغة الثقافة والتنوع الاجتماعي والعرقي، وهي اللغة التي توازي بين الماضي والحاضر كما توازي بين الطبقات الاجتماعية، فضلًا عن تمثيلها الذات والموضوع، وهي بالتالي ليست لغة العرب وحدهم.

أمّا ربط الشعور القومي العربي بالصراع ضد الاستعمار، فربما يؤدي إلى غياب الحافز القومي مع غياب الصراع الظاهر، وربما يتجه الخطاب السياسي المعاصر إلى تغييب الصراع المباشر وتوجيه اللغة إلى تغيير مسار الخطاب المعادي من الخارج إلى الداخل، فيرتسم الصراع بصورة عاميّات وفصحى أو اختلاف عقائدي يتجسد عبر اللغة، الأمر الذي يؤدي إلى تحوير خطاب المواجهة وإلى تحوّله إلى رفض الذات وإعادة هيكلة الماضي برؤية مناقضة. لذلك، نرى عددًا من أطروحات الحداثة العربية سعت إلى نقض الماضي وتهميش الهوية العربية المعاصرة، فاستبدلت هوية الآخر بهوية الذات، واتجهت إلى نقض نفسها بنفسها.

علينا هنا أن نحدد الفرق الكبير بين اللغة العبرية العقائدية القائمة على مواجهة الصراع ضد إسرائيل ومرجعيات اليهودي (التائه)، واللغة العربية التي لم تختص حضارتها بالعقيدة، أو بالصراع بل امتدت إلى آفاق واسعة من الأدبيات التي مثلتها اللغة العربية خلال تاريخها الطويل الذي يقرب من ألفي سنة[١٢].

وفي الجانب المضاد دعوات نهضوية تنكر على اللغة العربية مكانتها العليا، وتجرّد العرب من تلك المفاخر (المزيفة) التي يحصلون عليها من اللغة العربية؛ فالمفكر السعودي عبد الله القصيمي يصف الأمّة العربية بأنها ظاهرة صوتية تُصدّق بالخطاب المزيف الذي تتخيله حتى يصبح واقعًا فعليًا موهومًا. ويستنكر أن تكون اللغة العربية موجودة فعلًا قبل أن يضع الواضعون قواعد النحو والإعراب، وذلك لأسباب عدة، منها أن هذه القواعد نسيها المجتمع العربي تمامًا، فكيف يَنسى العربي الذي أخذ قواعد الإعراب والحركات بالفطرة والمولد والطبع، وأصبح لا يتقنها الآن إلا بالتعلم الصعب والمجاهدة في البحث. ومنها أيضًا أن هذه اللغة لم تنتج فكرًا وأخلاقًا، ولم

تتأسس على مبادئ واضحة وقوانين معروفة وموجودة من قبل. يقول: «إنها لم تكن توجد، أي في ذلك التاريخ، كتب ولا أفكار أو مذاهب أو نظريات أو دراسات أو فنون أو قوانين أو أية معرفة من المعارف الإنسانية الجيدة، موضوعة في اللغة العربية أو منقولة إليها... هل يمكن أن يكون هذا التخاطب بين لغة وأهلها دون أن يتحول هذا التخاطب إلى كتب ونظريات ومذاهب وإلى فنون وقوانين ومعارف على مستوى من المستويات الجيدة أو الرديئة، أي مكتوبة؟ أليست اللغة، كل لغة، تحويلًا للنفس وللذات ولمواجهاتها إلى صيغ فكرية أو فنية أو أخلاقية أو عاطفية؟ نعم لعله لم تكن توجد في ذلك التاريخ لغة عربية صحيحة، لأن أية علامة من علامات أية لغة لم تكن موجودة في اللغة العربية بأي أسلوب..»[١٣].

على الرغم من اختلافنا الكبير واعتراضنا على هذه الأطروحات التي لا تستند إلى دليل ولا تقوم إلّا على المنطق العقلي الذي يشكك في العقيدة، ولا يؤمن بالعبقرية الفردية كما لا يؤمن بالتغيرات الاجتماعية والتاريخية التي تؤثر في تحولات اللغة بانتقال المجتمع من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية، فضلًا عن تشكيكه في جميع الشعر الجاهلي والأخبار العربية والموروث اللغوي بأكمله الذي نقله الرواة والمحققون، وهناك دراسات متخصصة في هذا الجانب تنقض كل ما ذهب إليه القصيمي، ويكفي أن نشير إلى ردّ الكُتّاب على تشكيكات مارجليوث وطه حسين من قبل، على الرغم من ذلك كله، نرى أن هذا الطرح ربما يفتح أمامنا محاور عدة تفيد في الكشف عن الجانب القومي من جهة والجانب اللغوي - الاجتماعي من جهة أخرى، خاصة في ما يتعلق بطرائق تعلم الفصحى، وتثبيت حركاتها ونطقها منذ المولد، وعلاقة العامية بالفصحى، وليس من جهة التشكيك والتوثيق. ويبدو أن القصيمي يضع النموذج اليوناني أمامه ليقيس المنتوج الأدبي والفلسفي المكتوب لليونان أمام الشعر الجاهلي والأخبار الشفاهية العربية، وحقيقة الأمر أنه يعتمد على قياس خاطئ يلغي فيه الخصوصية الثقافية للمجتمع. لذلك، لا يكتفي بإلغاء الموروث بل يشكك أيضًا في قدرة العربي الأمي على تعلم حركات الإعراب ثم نسيانها بصورة مفاجئة، فيقول: «هل يمكن أن يفقد جميع أفراد مجتمع من المجتمعات قدرتهم على أن يتعلموا القراءة والكتابة، أو قدرتهم على أن يبكوا أو يضحكوا... أو قدرتهم على أن يسقطوا أو يهونوا أو على أن يكذبوا وينافقوا أو على أن يصدِّقوا الأكاذيب ويحترموا الأوغاد؟... هل يمكن أن يصْدق الزعم أن معرفة قواعد الإعراب المعقدة الصعبة جدًا بالسماع، أو المحاكاة، أو الوراثة، أو بالسليقة أسهل من معرفة القراءة والكتابة بالمولد أو بالموهبة أو بالقدر؟»[١٤].

ويظهر للقارئ أن في أطروحات القصيمي الكثير من الانفعال والتوتر اللذين ربما كانا نتيجة هزائم العرب أمام إسرائيل وعدم قدرتهم على بناء دولة جديدة وإنسان متحضر، بعد كل الثورات والأيديولوجيات التقدمية التي سادت في المجتمع العربي، فضلًا عن سعة الموارد الاقتصادية للعرب؛ فدعوته أشبه ما تكون بنقض للقومية العربية نقضًا سلبيًا لا يقوم على تقديم البديل. وأمّا قضية تعلّم الإعراب، فمن السهل أن نؤكِّد أن التعلم الشفاهي لأصوات الحركات الإعرابية أيسر كثيرًا من تعلُّمها من طريق حفظ القواعد وقراءة المتون، وهذا ما أثبته عدد كبير من الدراسات المتخصصة بتعليم اللغة لغير أبنائها ويمكن قياسها على تعلّم العربي حركات الإعراب بوساطة المحاكاة أو المشافهة.

أمّا كمال بشر، فهو ينتقد الوضع العربي من خلال اللغة فيقول: «اللغة العربية في عصرنا هذا الذي نعيش فيه مضطربة اضطراب أهليها فكريًا، وثقافيًا، واجتماعيًا، واقتصاديًا، وسياسيًا كذلك. ليست لنا ثوابت فكرية نلتقي عليها ونعود إليها لتوحيد الرؤى أو تقريب مسارات هذه الرؤى في الحاضر، ولرسم خطوط متناسقة متآلفة ذات خواصّ عربية مميّزة للمستقبل»(١٥). ونجد في هذا الخطاب درسًا انفعاليًا يحمّل اللغة أو المجتمع العربي أسباب انتكاسها أمام الوضع الراهن، ولا نرى أن علاقة اللغة بالمجتمع ترتبط بهذا الارتباط اليائس، فالانتصار السياسي والاقتصادي لا يعني انتصارًا للغة، والعكس ليس صحيحًا، والشواهد التاريخية كثيرة في هذا المجال، فضلًا عن أن الاقتصاد العالمي الآن لا يقوم على العلاقات القومية بعد عصر العولمة. وربما يعود سبب هذا الربط بين اللغة والوضع العربي السلبي إلى الربط بين اللغة والهوية القومية، إذ إن الهوية العربية لا تزال بعيدة عن الاستقرار والوضوح على الرغم من التجربة الثورية التي مرّتْ بها الأمّة العربية في سبيل التحرير. يقول نديم البيطار: «الأمّة العربية تمر حاليًا بمرحلة انتقالية تعني التحول الجذري عن مجتمعها التقليدي إلى مجتمع جديد ينفيه، وتفرض علينا، فيما تفرضه، ما يمكن تسميته أزمة الهوية، أي مشكلة تكوين هوية جديدة تترتب على تقلص وتبعثر المجتمع التقليدي في شتى أبعاده، الأيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية. تكوين نظرية علمية واضحة حول طبيعة الهوية القومية ومقوماتها يشكل بعدًا أساسيًا من أبعاد هذا التكوين»(١٦).

هذه الأطروحات التي تربط بين اللغة والهوية هي في حقيقتها بحث عن المرجعية الثقافية المشتركة التي أخذت تتشتّتْ داخل المجتمع العربي، وهو ما سيتيح الفرصة أمام الأقليات الإثنية للمطالبة بالخصوصية والاعتراف بثقافاتها وتاريخها ولغاتها. وربما نجد الأمر معكوسًا مع المجتمع العربي الفلسطيني الذي تعمَّد اليهود تغييرَ ملامحه العربية لمحو شخصية المجتمع العربية، لذلك يحس الشعراء بهذا التغييب، فيرجعون إلى اللغة بوصفها أداةً للتعبير عن هويتهم القومية وشخصيتهم العربية، فما زال الشاعر محمود درويش يردّدُ هذا الإحساس باللغة، فيقول مثلًا:

ما دلَّني أحدٌ عليَّ. أنا الدليلُ أنا الدليلُ
إليَّ بين البحر والصحراءِ. من لغتي ولدتُ
على طريقِ الهندِ بين قبيلتين صغيرتين عليهما
قمرُ الدياناتِ القديمةِ، والسلامُ المستحيلُ
وعليهما أنْ تحفظا فَلَكَ الجوارِ الفارسيِّ
وهاجسَ الروم الكبيرَ، ليهبطَ الزمنُ الثقيلُ
عن خيمةِ العربي أكثرَ. مَنْ أنا؟ هذا
سؤالُ الآخرين ولا جوابَ له. أنا لغتي أنا،
وأنا معلقةٌ... معلقتان... عشرٌ، هذه لغتي
أنا لغتي. أنا ما قالت الكلماتُ:
كُنْ جسدي، فكنتُ لنبرِها جسدًا. أنا ما
قلتُ للكلمات: كوني ملتقى جسدي مع
الأبدية الصحراء. كوني كي أكون كما أقول....
... للمرء مملكة الغبار وتاجُهُ. فلتنتصرْ
لغتي على الدهر العدو، على سلالاتي،
عليَّ، على أبي، وعلى زوالٍ لا يزولُ
... هذه لغتي ومعجزتي عصا سحري.
حدائقُ بابلي ومسلَّتي، وهويتي الأولى،
ومعدنيَ الصقيلُ
ومقدّسُ العربي في الصحراءِ
يعبد ما يسيلُ
من القوافي كالنجوم على عباءته،
ويعبد ما يقول..(١٧).

وربما يتوهم القارئ أن هذه القصيدة تعبير عن القومية العربية، غير أن درويش لم يكن من دعاة القومية العربية بقدر ما كان يتحدث عن جميع الأفكار الخاطئة أو الصائبة؛ فهو يتمثّل الواقع العربي بوصفه واقعًا من التناقضات المتآلفة في فضاء الصحراء، ويتحدث عن القضية الفلسطينية التي أصبحت قضية المستضعفين في عالم تتردد فيه القوة بين موازين العدالة والظلم. وهنا نذكر له موقفًا آخر يدافع فيه عن الأقليات المضطهدة في حقبة من التاريخ، فيكتب عن الشعب الكردي في بلاد الأناضول معتمدًا على تحديد الهوية عن طريق توظيف ثيمة «اللغة»، فيقول في قصيدة عنوانها: ليس للكردي إلّا الريح:

يتذكر الكرديُّ حين أزورُه، غدَهُ..
فيبعده بمكنسةِ الغبارِ: إليكَ عني!
فالجبالُ هي الجبالُ. ويشرب الفودكا
لكي يبقى الخيالُ على الحيادِ: أنا
المسافر في مجازي، والكراكيُّ الشقية
إخوتي الحمقى. وينفض عن هويته
الظلال: هويتي لغتي. أنا.. وأنا.
أنا لغتي. أنا المنفيُّ في لغتي.....
... باللغة انتصرتَ على الهوية
قلتُ للكردي، باللغة انتقمتَ
من الغياب
فقال: لن أمضي إلى الصحراء
قلتُ ولا أنا(١٨).

فهنا تظهر بوضوح قيمة اللغة في بناء الثقافة القومية، غير أن القومية التي يدعو إليها درويش هي قومية المظلومين لا القومية العنصرية الاستعمارية كالتي يدافع عنها اليهود، فيصبح الدفاع عن اللغة إحدى آليات الدفاع عن الكيان والحرية والهوية.

وأمّا ما يخص اللغة العربية، فإننا نجد أنها مرت ـ على امتداد مراحلها التاريخية ـ بتحديات ثقافية وأيديولوجية كبيرة جدًا ومعقدة، بسبب ما تتضمنه من موقف عقائدي وتراثي إنساني يجمع تحت خيمته ثقافات متعددة، كالفارسية والرومية، فضلًا عن انتماءاتها الإقليمية التي ورثتها من حضارات العراق القديم والحضارة الفرعونية والحضارة الفينيقية وغيرها، إلى جانب الشعوب المتنوعة التي مرت بالمنطقة العربية خلال تاريخها الطويل، فهي لغة تنتمي إليها ثقافات متعددة تجعلها لا تنتمي إلى أي أيديولوجيا قومية عنصرية بطبيعتها التاريخية والثقافية. فالقومية العربية قومية متعددة منذ أصولها الأولى، وحتى في مراحلها الحزبية المعاصرة. وعلينا أن ننبه القارئ إلى أننا لا ندافع عن الأحزاب القومية أو الأيديولوجيات، وإنما ندافع عن الواقع التاريخي الذي عبّرت عنه اللغة العربية وتمثّلته ببنائها المعجمي بين المعرَّب والدخيل، أو تركيبها النحوي الذي استوعب داخله صيغًا متعددة ولم يقف عند ما يسمّى «النموذج الأعرابي» الذي هو دعوة إلى العنصرية لا إلى الأصالة؛ إذ يولّد الشعور بالتفرّد عند العربي، أو ما يسمّى وهم الهوية المتفردة، وهو ما يجعله ينعزل عن الآخر الذي يشاطره في ثقافته وهويته. يقول أمارتيا سِن: «إن كثيرًا من النزاعات والأعمال الوحشية في العالم تتغذى على وهم هوية متفردة لا اختيار فيها. وفن بناء الكراهية يأخذ شكل إثارة القوى السحرية لهوية مزعومة السيادة والهيمنة تحجب كل الانتماءات الأخرى، وعندما تعطي هذه الهوية شكلًا ملائمًا ميالًا للقتال، يمكن أن تهزم أيَّ تعاطف إنساني أو مشاعر شفقة فطرية قد تكون موجودة في نفوسنا بشكل طبيعي. والنتيجة يمكن أن تكون

عنفًا عارمًا مصنوعًا داخل الوطن، أو إرهابًا وعنفًا مراوغًا ومدبرًا على مستوى كوكبي»[١٩].

اللغة العربية لم تمر بمراحل انحطاط تؤدي بها إلى حدوث نهضة داخلية تفصل بين اللغة القديمة البائدة واللغة الحديثة القائمة، كما هي الحال في اللغة التركية التي تفصل بين العثمانية القديمة والتركية المعاصرة التي فرضها كمال أتاتورك بالقوة. وهي ليست لغة استعمارية، لذلك لم تتكئ على الدعوات العنصرية من أجل استغلال الشعوب وقمعها وفرض ثقافتها عليها. وهي، إلى جانب ذلك، تمتلك خصوصية تاريخية وعقائدية وبنائية وصوتية تجعلها أكثر تعقيدًا من أن تمثّل نكسة الشعب العربي أو المجتمع الإسلامي، أو تعبّر عن اضطرابات التاريخ العربي؛ فهي لغة مواجهة حينًا ولغة دعوة حينًا، ثم لغة ثقافة وحضارة حينًا ثالثًا. وعلى الرغم من إيماننا بأهمية الشعور القومي وحتمية تمظهراته في أي لغة، فإننا ننقض الدعوات القومية التي تتخذ من اللغة محورًا للدفاع عن أيديولوجية القومية العربية، لأن ذلك يبعدها عن كونها لغة ثقافة وحضارة إنسانية، فضلًا عن أن ذلك يعمل على تجزئة المجتمع وتفكيك وحدته الوطنية.

العامية والفصحى بين الهوية والثقافة

تقف أمامنا إشكالية الفصحى والعامية أو الدارجة لتطرح مسائل عدة على مستويات شتى، منها المستوى الفني الذي يدور حول الألفاظ والتراكيب، فالعامية غالبًا ما تتخلى عن القواعد الصارمة وتميل إلى تخفيف لغة التواصل الاجتماعي، مع احتفاظها بأصول الألفاظ الفصيحة التي تختفي وراء التغيّرات الصوتية للّهجات العامية. وتظهر إشكالية العامية والفصحى مرة في مناهج النحو وأخرى في مفردات المعجم. وبإلقاء نظرة سريعة على عموم اللغة، ربما نلاحظ أن النحو هو الخاسر الأكبر في اللهجات العامية، ويظهر أكثر من غياب الألفاظ التي وقع عليها الإبدال والقلب، وأدّى إلى تغيير أصواتها وابتعادها عن الأصل حتى نُسِي واختلط مع الدخيل واللفظ الأجنبي[٢٠]، على أن هناك فروقًا بين الشعوب العربية والإسلامية في مدى ابتعاد العامية عن الفصحى. ومنها المستوى الحضاري والسياسي والوطني الذي تظهر فيه مسائل بشكل أوسع؛ فقد نظر بعض الدارسين إلى دعوات العامية على أنها «مشروع سياسي يعالَج في ميدان الصراع بين معسكر حركة التحرر العربي والمعسكر الصهيو - إمبريالي»[٢١].

ونرى أن مصطلح العامية يعود إلى الدراسات الاستشراقية التي روّجت لمفهوم العامية، إذ قاست اللغة العربية على اللغات الأوروبية، وحقيقة الأمر هو أن اللغة العربية تختلف في بنائها وتاريخها عن اللغات الأوروبية ولهجاتها العامية، فالعامية العربية لهجات عربية فصيحة لها إرثها التاريخي اللغوي، فنحن بين لغة ولهجات لا بين لغة فصحى وأخرى عامية، أي إن العامية العربية لا تنفصل عن موروثها الفصيح، غير أننا نجد الباحثين يتعاملون مع العامية وكأنها لغة غريبة دخيلة على الثقافة العربية، والأمر لا يتعدى أن يكون صراعًا بين اللغة الأدبية العالية واللهجات العامة ذات الوظيفة التواصلية، ومثل هذه الحالة يسمّيها فرغسون الازدواجية اللغوية (bilingualism) ويعرِّفها بأنها «الحالة اللغوية الموجودة في جماعة المتكلمين التي يستخدم فيها بعض المتحدثين نوعين أو أكثر من اللغة الواحدة في ظروف مختلفة»[٢٢]، مثال ذلك سويسرا التي تمثل فوضى لغوية[٢٣].

أمّا الازدواجية بين العربية الفصحى والعاميات، فهي تعني عندنا أن العامية العربية حالها حال الفصحى في تعبيرها عن البُعد القومي للمجتمع العربي، إذ إنها تمتلك الخصائص الصوتية والنحوية والإملائية التي أخذتها من الفصحى، مع وجود تسامح كبير في ضبطها بسبب كثرة استعمالها في المجتمع. يقول أحد الباحثين: «يمثّل التعايش بين اللهجات الدارجة واللغة الفصحى الميزة الأكثر وضوحًا وبروزًا للحالة اللغوية في البلدان العربية. ويشكل المظهر الأول المستوى الأدنى (low variety) المستخدَم في التخاطب العادي اليومي واللغة الوحيدة للمتكلمين الأميين، في حين يشكل المظهر الثاني المستوى الأعلى (high variety) المستخدَم في الخطابات الرسمية والمحاضرات والبرامج التلفزيونية»[٢٤].

وتبدو مسألة العامية أكثر تعقيدًا من مجرد الدعوة إلى ترك الفصحى التي تعني ترك التراث والحضارة، وبالتالي ترك المرجعية المشتركة، فهي تعني كذلك العودة إلى «لعنة بابل» من جديد، حيث تتفرق الألسن والأقليات العرقية. وقد ذهب عدد من الباحثين إلى ربط العاميات بالاتجاهات السياسية الداعية إلى تكوين كيانات اجتماعية ودينية منفصلة عن الدولة الأم؛ إذ يؤكد بعض الدارسين «أن ما حدث في الثلث الأخير من القرن الماضي يؤكد انفجار الهوية المركزية، وانشطارها إلى هويات جزئية غالبًا ما تنتمي إلى ثقافات فرعية تُغَلّب عاملًا واحدًا، أو عدة عوامل تبني عليها هوية منفصلة واحتجاجية، وتنذر بعودة إلى العرقية أو الإثنية. فهل إن السبب هو ضعف أو إضعاف الأمّة ـ الدولة؟ أم إن السبب هو ما أدّت إليه الشمولية الكوكبية أو العولمة من سياسات فوق وطنية (supranational) تعمل على نمذجة (modeling) وتنميط الثقافة في قالب واحد، وتذويب الهوية الوطنية ودمج متزايد للثقافات الفرعية والخصوصيات المحلية؟»[٢٥].

نجد في العالم العربي المعاصر تطور حركة الإثنيات والأقليات اللغوية ونشاط العامية لتحقيق الإقليمية، وهو يحدث على مستوى تعريب المسلسلات التلفزيونية والأغاني والإعلانات التجارية. وهذا يشير إلى تحول المفهوم القومي للغة الفصحى إلى اللهجات العامية الأكثر ضيقًا وإقليمية من الرؤية القومية، أي التحول من القومي إلى الوطني والمحلي. وحقيقة الأمر هي أن اللهجات العامية العربية لهجات فصحى في أغلبها، وليست خروجًا عن اللغة الأم، وما دخل عليها من ألفاظ أجنبية لا يجعلها عامية مبتذلة، لأن الفصحى كذلك دخلتها الألفاظ الفارسية والرومية وغيرها ولم يخلّ ذلك بقيمتها الثقافية والحضارية. ولسنا بهذا ندعو إلى العامية بقدر ما ندعو إلى التعامل مع اللهجات العامية العربية بوصفها لهجات عربية تنتمي إلى الموروث الحضاري نفسه للغة الفصحى. وربما كان سبب هذه الدعوات هو ارتباط اللغة الفصحى بأيديولوجية القومية العربية، وهو ما سبّب نفور الأقليات غير العربية من اللغة الفصحى بوصفها انتماءً أيديولوجيًا وليست ثقافة عامة لا ترتبط بسلسلة نسب وعرق أو دين وهوية.

إلّا أن مشكلة العامية تصبح ذات مخاطر متعددة عندما يعني استعمالها ترك الفصحى واعتبارها لغة التراث والدين، وأنها غير قادرة على تحمّل أعباء العلم والتعليم؛ فقد ناقش عبد الله العروي قضية التعليم بالدارجة المغربية وترْك الفصحى، وهي الدعوى التي أخذت تنتشر في الأوساط المغاربية حتى أخرجت العروي من عزلته ـ كما يقول ـ للدفاع عن الفصحى وإظهار مخاطر

الانتقال من الفصحى إلى اللغة الدارجة في المؤسسة التعليمية المغاربية، ونحن نعلم مدى ابتعاد الدارجة المغاربية عن العربية الأم؛ إذ اصطلح المغاربة على تسمية اللغة المغاربية الدارجة بـ «تمغربيت» من أجل اعتمادها في المدارس والمؤسسات الحكومية، وهي لغة الشارع المغربي التي تتضمن ألفاظًا أجنبية وعربية وأمازيغية لتكون بمثابة اللغة «الرومانثية» (خليط من العربية والإسبانية) التي ظهرت في الأندلس بعد الفتح العربي. ونقول إن هذا الإجراء في التعليم هو تجاوز على حقوق الأطفال المغاربة الذين سينشأون منفصلين لا عن تراثهم العربي فقط وإنما أيضًا عن ثقافة آبائهم والجيل الذي يحاول أن يفرض عليهم لغة لا تاريخ لها. ثم إن هذه الدعوة هي في أساسها إحساس مزيّف بالتفرّد ولا أصل له، لأن في أغلب الأقطار العربية هذا التعايش بين اللغات واللهجات؛ ففي العراق مثلًا، وخاصة في مدينة الموصل، يتعايش العرب مع التركمان والأكراد والسريان واليزيديين منذ سنين طويلة قبل دخول تنظيم الدولة الإسلامية، ولم يجدوا حرجًا في التعلّم باللغة العربية، بل ما زالوا يفتخرون بمعرفتهم للغة العربية حتى بعد ما جرى عليهم من شؤون السياسة والتفرقة.

أمّا رد العروي على هذه الدعوة، فجاء حاسمًا في رفضه لها لأنها تعني الانفصال عن الموروث الثقافي العربي؛ يقول: «أما مسألة ‹تمغربيت› فأقول عنها إنها تعود إلى نوع من الانعزالية، وأظن أن رجل السياسة بالمغرب لا يمكنه اليوم أن يطبق هذه السياسة الانعزالية، ولكن أنا باعتباري رجل ثقافة لدي الحق في أن أميل مع هذا الاتجاه أو ذاك. لهذا أقول في قضية الدعوة إلى التدريس بالدارجة، أرفضها وأنا أعتز بمغربيّتي وخصوصيّتي، وهذه مسألة لا علاقة لها بقبول تلك الدعوة، ولا بشعوب الشرق، وإنما لها علاقة بثقافة وبمخزون ثقافي، يضمّ كتاب ‹ألف ليلة وليلة› و‹بخلاء› الجاحظ و‹كليلة ودمنة›. في قراءاتي الكثيرة لبخلاء الجاحظ، أقف في كل قراءة على أنني أقرأ كتابًا جديدًا لم يسبق لي أن قرأته. هل نتخلّص من هذا الكتاب ونمحوه من ثقافتنا بدعوى أنه لا يمت بصلة إلينا، وأنه كتاب كُتب في البصرة؟! نتخلص من البخلاء ومن ألف ليلة وليلة والأدب الأندلسي، فماذا سيتبقى لنا في المغرب؟! ستبقى لنا تمغربيت؟! أسأل هنا، ما هي الثقافة المغربية؟ ستقول الثقافة المغربية هي اليوسي، سأرد عليك بأن اليوسي كتب محاضراته باللغة العربية، ولم يكتبها بالدارجة أو الأمازيغية، والأمر نفسه بالنسبة للمختار السوسي. هل نطوي صفحة هذه الثقافة المغربية المكتوبة بالعربية ونبدأ من جديد كأننا شعب ليست له ثقافة مكتوبة، ويريد أن يخدم ثقافته الشفوية؟!. لهذا السبب رفضت منذ أول كتاب كتبته وهو ‹الأيديولوجيا العربية›، ما أسميته ‹الثقافة الفلكلورية›»[٢٦].

وهناك عدد من الدارسين المغاربة تناولوا هذه القضية، وأكثرهم يدافع عن ضرورة التمسّك باللغة العربية، نذكر منهم عبد الفتاح كيليطو في كتابه **أتكلّم جميع اللغات لكن بالعربية**، وعبد السلام المسدّي في كتابه **الهوية العربية والأمن اللغوي**. ولا مجال هنا لمناقشة جميع الآراء المتعلقة بهذه القضية.

هكذا تتضح مسألة العامية أو تغيير العربية، سواء بتغيير حروفها المستعملة في كتابة لغات أخرى، مثل التركية سابقًا والفارسية والكردية حتى الآن، أو بالانتقال إلى استعمال اللغات المحلية واللهجات العامية. إنها مسألة مرتبطة بالحالة السياسية والاقتصادية، فحينما كانت الدولة

العربية متماسكة في خطابها وثقافتها، لم تستطع اللهجات المحلية أن تعبّر عن طموحها في الاستقلال لافتقارها وعجزها عن صناعة خطاب أيديولوجي خاص بها. وليست هذه الحركات رد فعل تجاه الفكر القومي أو الممارسات السياسية للسلطة، وإنما هي نتيجة إخفاق الحداثة العربية في بناء خطاب اجتماعي شمولي قادر على استيعاب خطاب الأقليات. إننا نؤكّد دائمًا أن النهضة ليست مرحلة تاريخية محددة، بل هي رؤية أخلاقية مستمرة للواقع وللمجتمع. ولأن اللغة هي المسؤولة عن بناء النهضة، فإن تراجع الروح النهضوي لا يشير إلى فقر اللغة العربية بقدر ما يشير إلى فقدان المرجعية الأخلاقية للخطاب النهضوي المعاصر.

من أجل معالجة هذه المشكلة، لا بد من التركيز على:

ـ تشجيع استعمال المصطلحات والعبارات الفصيحة المتداولة في اللهجات العامية بين المجتمعات العربية، وذلك من أجل إعادة الثقة بين اللغة العربية ومستعمليها؛ فهذه الألفاظ فصيحة، ولا يعرف مستعملُها ذلك، فضلًا عن اللهجات في قراءة الكلمة.

ـ عدم ربط اللغة بالجانب السلطوي، أي عدم جعل الانكسار الحضاري انكسارًا للغة وانحسارًا لوظيفتها المتعالية، لأن ذلك سيؤثر سلبًا باعتبار العربية لغة التخلف والأجنبية لغة الثقافة.

ـ الاعتماد على القراءة الشفاهية في تعليم اللغة، وتوظيف الأجهزة الصوتية في تعلّم العربية بأصواتها العامة ولهجاتها المختلفة، لكي تكون بمستوى تعلّم اللغات الأجنبية داخل مؤسساتنا التعليمية.

ـ ليست العربية أسوأ منزلة من لغات كثيرة، مثل الفرنسية والألمانية والصينية والروسية وغيرها من لغات الدول المتقدمة؛ فالمدنية المعاصرة أو التقانة ليست سببًا في انتشار اللغة أو انحسارها، فبالنسبة إلى اللغة الفرنسية مثلًا، لا يفهم الفرنسي المعاصر اللغة الفرنسية القديمة، بينما يفهم العربي إلى حد كبير لغة القرآن الكريم والشعر الجاهلي.

ـ إن واقع اللغة العربية ليس فقيرًا كما يُصوِّرُه بعض الدارسين أو العامة، فنحن نجد في مؤسساتنا التعليمية تفوّق أعداد الطلبة المتقدمين لدراسة اللغة العربية على أعداد الطلبة المتقدمين لدراسة باقي اللغات، فضلًا عن اهتمام الجامعات الغربية في الوقت الراهن باستحداث أقسام اللغة العربية.

ـ لا بد من تحديد المشكلات الرئيسية التي تعاني العربية بسببها في داخل مجتمعها، فهي ـ بحسب ما نعتقد ـ تعاني طبقة المثقفين في استعمالهم الخاطئ لقواعد اللغة، ودلالاتها أكثر من معاناتها من العامة. وليس العامة قديمًا وحديثًا منزهين عن أخطاء اللغة، فضلًا عن أنهم غير مسؤولين عن أخطائهم.

ـ غياب الشعور القومي تجاه اللغة، وهذا يعود إلى غياب الأهداف القومية بسبب غياب الصراع ضد إسرائيل والإمبريالية العالمية بتغيير مصطلحات الصراع القومي والوطني وتحويلها إلى الداخل. وهذا يستوجب إعادة تنشيط المصطلحات القديمة من أجل استرجاع الشعور الوطني والقومي.

أخيرًا نقول إننا بحاجة إلى إعادة تقييم مناهج اللغة العربية وإجراء بحوث ميدانية لمعرفة المشكلات والصعوبات التي يعانيها دارسو اللغة العربية، فضلًا عن تقييم دور اللغة في المجتمع

ومؤسسات الدولة؛ فالعربية لا تكون معجزة إلّا إذا عبّرت عن رقيّها الحضاري، وتخلصت من انحسارها الأيديولوجي. أمّا العجز، فلم يعبّر عن البنية الداخلية للغة العربية، بل عن ردود أفعال سلبية اتهمت اللغة، وحمّلتْها مسؤولية هزائم الدعوات الثورية والسياسات العربية الخاطئة. إلى جانب ذلك، نؤكّد أن اللغة العربية ليست لغة قومية ضيقة بل هي لغة ثقافة وحضارة وتنوّع يشهد لها تاريخها على ذلك.

الهوامش

(١) محمد بن عبد الباقي الزرقاني، **مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٩)، الحديث رقم (٢٩). وقد ورد في هامشه خلاصة سند الحديث وقوته، فقد ضعّفه الألباني وعدّه المصنّف (حسنٌ لغيره).

(٢) انظر: عدنان الخطيب، **المعجم العربي بين الماضي والحاضر**، ط ٢ (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٤)، ص ٨٤ وما بعدها.

(٣) وهو ترتيب فينيقي قديم يتكون من ٢٢ حرفًا، وقد أضاف إليه العرب ستة حروف هي «ثخذ ضظغ».

(٤) انظر: **معجم العلوم الاجتماعية**، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين؛ تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، مادة (قومية).

(٥) جوزيف ستالين، «حول الماركسية في علم اللغة،» (لقاء منشور في مجلة **البرافدا** عام ١٩٥٠)، نقلًا عن الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org>.

(٦) انظر: ياسر الخلفي، «محمد الأوراغي: اللغة الأمازيغية لغة افتراضية ولا وجود لها في التاريخ،» (نشر في **السند**، ٢٠١١/٤/٧)، نقلًا عن الموقع الإلكتروني: <http://www.maghress.com/essanad/9056>.

وترى اليوم أكراد العراق يتبعون الخطوات نفسها في استبدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني بسبب تضخّم الشعور القومي لديهم.

(٧) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (المغرب: المركز الثقافي العربي، [٢٠٠٩])، ص ٤٨.

(٨) **معجم العلوم الاجتماعية**، مادة (قومية).

(٩) فردينان دي سوسور، **علم اللغة العام**، ترجمة يوئيل يوسف عزيز؛ مراجعة النص العربي مالك يوسف المطلبي، (بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٤٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(١١) انظر: عبد الرحمن أحمد البوريني، **اللغة العربية أصل اللغات كلها** (عمان، الأردن: دار الحسن للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٧ ـ ٩.

(١٢) انظر: نيقولا دوبرشان، «اللغة العربية خارج حدودها (جامعة بوخارست رومانيا)،» في: أحمد شفيق الخطيب [وآخرون]، **اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين: بحوث الندوة العلمية التي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بدولة البحرين في الفترة من ١١ إلى ١٤ سبتمبر ١٩٩٥** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٦)، ص ١٠٠.

(١٣) عبد الله القصيمي، **العرب ظاهرة صوتية** (باريس: شركة مونمارتن للطباعة والنشر، ١٩٧٧)، ص ٦٧٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٦٩.

(١٥) كمال بشر، **اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم** (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ٢٧.

(١٦) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ١٢.

(١٧) محمود درويش، **لماذا تركت الحصان وحيدًا**، ط ٢ (بيروت: رياض الريس، ١٩٩٥)، قصيدة قافية من أجل المعلقات، ص ١١٥ ـ ١١٨.

(١٨) محمود درويش، **لا تعتذر عما فعلت**، ط ٢ (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٤)، ص ١٥٩ وما بعدها.

(١٩) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة؛ ٣٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ١١ ـ ١٢.

(٢٠) انظر: هادي العلوي، **المعجم العربي الجديد: المقدمة** (اللاذقية، سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٢) دوبرشان، ص ١٠١.

(٢٣) في سويسرا أربع لغات رسمية هي: الألمانية والفرنسية والإيطالية والرومانشية (لاتينية قديمة).

(٢٤) دوبرشان، ص ١٠١.

(٢٥) محمد العربي ولد خليفة، **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية: دراسة في ميار الأفكار في علاقتها باللسان والهوية ومتطلبات الحداثة والخصوصية والعولمة والعالمية** (الجزائر: منشورات ثالة، ٢٠٠٧)، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٢٦) حوار عبد الله العروي، أجرى الحوار المختار الغزيوي وجمال زايد (الجزء الثاني)، في: **الأحداث المغربية**، ٢٠١٣/١١/٢١.

أحمد الجرطي*

الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية للناقدة يمنى العيد

نحو رؤية جديدة لسياق التكون وآفاق الممارسة النقدية

تعمد هذه الدراسة إلى متابعة آخر تحولات الممارسة النقدية عند يمنى العيد، انطلاقًا من الوقوف عند قراءاتها التحليلية لبعض النصوص الروائية العربية، وتحديدًا منها النسوية، والسؤال إلى أي حد ظلت وفية لمسارها النقدي الذي لاحت مفاصله المنهجية الناضجة منذ مؤلَّفها البارز في معرفة النص، وهو المسار الذي شدَّدتْ من خلاله على ضرورة محاورة المفاهيم النقدية الغربية، وإعادة استزراعها في الحقل الثقافي العربي في ضوء التمرس بالنصوص الروائية العربية، والإنصات إلى عوالمها التخييلية المائزة المجبولة بأنساق دلالية ومرجعية خاصة، وهو الأمر الكفيل، بحسب يمنى العيد، باستيلاد مثاقفة نقدية بنّاءة مع الآخر تتحرر من إطلاقية محمولاته المعرفية، وتنجح في تخصيص أسئلة النقد العربي وإفراد رهاناته المنهجية والفكرية.

مفتتَح

تطمح هذه الدراسة لمؤلَّف يمنى العيد الموسوم بـ **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية** إلى الوقوف عند خصوصية الطرح الذي قدمته المؤلِّفة بشأن نشأة الرواية العربية الحديثة، مفكِّكةً من خلاله جملة من التنظيرات النقدية العربية التي قاربت سؤال تشكّلها في عصر النهضة في ضوء مرجعيات نقدية ناجزة مستوحاة من النظرية الأدبية الغربية الحديثة، كنظرية جورج لوكاش وحوارية ميخائيل باختين، مغفِلةً بذلك مغايرات السياق الحضاري والمجتمعي العربي الذي تشرّبته سرديات التنوير، وساهمت في تمييز صياغتها الفنية وتنسيب دلالاتها.

* باحث من المغرب.

ترتكز جدة هذا التصور، الذي ابتدأته يمنى العيد بشأن تكوّن السردية العربية الحديثة في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، على إعادة الحفر في طبيعة الأسئلة والهموم والصراعات الفكرية والأيديولوجية التي كانت تروم الرواية العربية تشخيصها وتحبيكها عبر متخيلها الفني الذي تتراكب داخله أنساق الموروث السردي العربي القديم، بكشوفات الشكل الغربي الوافد، متشابكةً بذلك مع محاضنها الدنيوية والمجتمعية، وبالتحديد مع ما أسمته «الهامشي»، المغيّب خلف ما هو مؤسساتي ومنوالي، والمتصل بحياة الطبقات الدنيا المقصية عن دائرة المجتمع وتقسيماته الطبقية القارة، وهو الهامشي الذي استقطرت نسغه في تجديل مرجعيات مخضلّة بمنابت ما هو معيش ومجتمعي، متحررة بذلك من محاكاة النموذج الروائي الغربي والامتثال لأساليبه السردية الجاهزة.

كما ترنو هذه الدراسة إلى متابعة آخر تحولات الممارسة النقدية عند يمنى العيد، انطلاقًا من الوقوف عند بعض قراءاتها التحليلية لبعض النصوص الروائية العربية، وتحديدًا منها النسوية، والسؤال إلى أي حد ظلت وفية لمسارها النقدي الذي لاحت مفاصله المنهجية الناضجة منذ مؤلَّفها البارز **في معرفة النص**، وهو المسار الذي شدَّدتْ من خلاله على ضرورة محاورة المفاهيم النقدية الغربية، وإعادة استزراعها في الحقل الثقافي العربي في ضوء التمرس بالنصوص الروائية العربية، والإنصات إلى عوالمها التخييلية المائزة المجبولة بأنساق دلالية ومرجعية خاصة، وهو الأمر الكفيل، بحسب يمنى العيد، باستيلاد مثاقفة نقدية بنّاءة مع الآخر تتحرر من إطلاقية محمولاته المعرفية، وتنجح في تخصيص أسئلة النقد العربي وإفراد رهاناته المنهجية والفكرية.

تكوّن الرواية العربية من ثقافة الهامش إلى سؤال ما بعد الحداثة

قبل الوقوف عند خصوصية الطرح النقدي الذي قدمته يمنى العيد بشأن كيفية نشأة الرواية العربية وتطورها، وعلاقتها بحقلها الثقافي والاجتماعي، سنحاول التذكير بأهم التنظيرات التي اكتنز بها المشهد النقدي الروائي العربي قبل صدور كتاب **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية**، وذلك حتى يسهل علينا تحديد ما يكمن خلف تصورها لنشأة الرواية العربية من خلفيات فكرية، وما يرشح به من مغايرات نظرية.

يمكن تصنيف هذه التنظيرات التي قدمها كثير من النقاد العرب البارزين إلى ثلاثة اتجاهات أساسية، هي التالية:

ـ **اتجاه أول** يقول بالنشأة الغربية الخالصة للرواية العربية. ومن أنصار هذا الاتجاه في النقد العربي المعاصر صبري حافظ، الذي أعلن في كتابه اللماح **تكوين الخطاب السردي العربي دراسة في سوسيولوجية الأدب العربي الحديث** أن نشأة السردية العربية الحديثة وليدة بروز حساسية فنية جديدة[1] عند جمهور جديد ضاق ذرعًا بالمرويات السردية الشفوية، والأساليب النثرية الكتابية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، لإغراقها في ما هو غرائبي وعجيب ومفارق للمعيش والمجتمعي، ولإيغالها من حيث الأسلوب في الصنعة البديعية المتكلفة. هذا فضلًا عن أنه تكوّن لدى هذا الجمهور الناشئ رؤية مغايرة للعالم[2] جعلته ينفر بسبب ثقافته المتحصلة من احتكاكه بالأدب الغربي الحديث وممّا هو مكرس وسائد وتقليدي، ويرنو إلى إبداع جديد أكثر انغراسًا في ما هو دنيوي ومتحول، وهو ما استجاب له كتّاب القرن

التاسع عشر من خلال استحداثهم هذا اللون السردي الجديد في الثقافة العربية، متمثّلًا في الرواية والقصة، مستثمرين في ذلك انفتاحهم على المنجز السردي الغربي، وتشبعهم بأنساقه الفكرية والفنية[٣].

يندرج ضمن هذا الاتجاه أيضًا موقف الناقد المغربي سعيد يقطين الذي قدمه من خلال كتابه **قضايا الرواية العربية الجديدة: الوجود والحدود**، حيث أنكر، وبحدة حاسمة، أن يكون لفن الرواية جذور في التراث السردي العربي القديم[٤]، مشدِّدًا على أن الرواية فن غربي حديث، وامتدادها إلى الثقافة العربية تم بفضل جملة من الوسائط الغربية، كالطباعة والترجمة وبشكل أبرز الصحافة، لما اضطلعت به من دور منتج في الاقتراب باللغة العربية من الحياة اليومية، موسعةً بذلك دائرة التلقي. هذا بالإضافة إلى تخصيب البنية التخييلية للرواية، ورفدها بطاقات تعبيرية هائلة انبجست من قدرتها على صهر مختلف تقنيات الفنون الأخرى داخل صوغها الروائي، وتمثيل مختلف التصورات والأفكار المتصارعة في الواقع الاجتماعي[٥].

ـ **اتجاه ثان** نقيض للاتجاه السابق، وهو يرفض الاعتراف بفاعلية المؤثر الغربي. ويُعتبر الناقد العراقي عبد الله إبراهيم من أبرز ممثّليه؛ إذ يذهب في كتابه البارز **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة** إلى أن التنظيرات القائلة بأن ميلاد الرواية العربية هو حصيلة التأثر بالثقافة الغربية، إنما تكشف في تضاعيفها عن خضوع لمصادرات الخطاب الاستعماري، وامتثالٍ لمعاييره الناجزة عن كونية أشكاله وتفوّقها، وقابليتها لأن تتحول إلى مقاييس نهائية نموذجية تُقوّم في ضوئها باقي الأشكال والفنون الأخرى المنتجة لدى أمم مغايرة من دون استحضار جدّة سيرورتها التاريخية والثقافية، وخصوصية محاضنها الاجتماعية[٦]، مشدِّدًا في الوقت نفسه على أن ظهور الرواية العربية في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، هو وليد تحلُّل المرويات السردية الشفوية وتفكُّكها، وتحوّلها إلى رصيد سردي منبهم هو بمثابة الأرضية الخصبة التي انطلقت منها بواكير الرواية العربية[٧].

ـ **اتجاه ثالث** يمكن نعته ـ من منظورنا ـ بالاتجاه الفلسفي التحليلي. ولا تعني هذه التسمية أن أصحابه يتشرّبون خلفيات فلسفية ونقدية معيّنة في استقرائهم ملامح تشكّل الرواية العربية وأفق مستقبلها، لأن حتى ممثّلي الاتجاهين السابقين يتشربون بدورهم مرجعيات فكرية ونقدية محددة في مقاربتهم لسؤال نشأة الرواية العربية، وإنما المقصود بهذه التسمية، وكما تكشف دراساتهم، عدم احتفالهم بتعيين طبيعة نشأة الرواية العربية: هل هي غربية خالصة أم حصيلة الحراك الثقافي والاجتماعي الذي جاش به عصر النهضة؟ وإنما تنصب مقاربتهم بالدرجة الأولى على تفسير مغايرات الحقل الثقافي والاجتماعي والفكري الذي تناسجت مع أسئلته سرديات جيل التنوير، تفسيرًا فلسفيًا ونقديًا لاختطاط الطرق المعرفية، الكفيلة بتوصيف كيفية نشأة الرواية العربية، واستشراف المنعطفات المحتملة لتطورها، ويمكن التمثيل لهذا الاتجاه الثالث بموقفين بارزين متباعدين من حيث الفترة الزمنية، وهما لعلمين من أعلام الثقافة العربية المعاصرة.

يتجلى الموقف الأول في الأطروحة التي قدّمها المفكر المغربي عبد الله العروي في كتابه الشهير **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، وتتحدد أبرز تمفصلاتها في تبخيس الجهود العربية الأولى التي بُذلت من أجل استنبات الشكل الروائي

العربي، لأنها ـ من منظور العروي ـ اكتفت بالمحاكاة الحرفية للشكل الروائي الغربي البرجوازي، غافلة عمّا يختزنه من حمولات فلسفية من جهة ومشروطيته من جهة ثانية، بسياقات تاريخية محددة تقف وراء تجديل شخصياته الروائية، وما ينحفر وراءها من أبعاد فكرية ومرجعية تتجلى في تقاليد المجتمع البرجوازي الغربي[٨]، وهو ما جعل هذه المحاولات الروائية العربية ـ بحسب العروي ـ تتورط في السطحية والاجترار والافتعال الفني، وتخفق في إنتاج أعمال روائية ممهورة بنوعية الأسئلة والقضايا المؤرّة في محاضنها الدنيوية والتاريخية[٩]، الأمر الذي دفعه للتشديد على أن الشكل الأنسب للروائيين العرب في تشخيص قضايا مجتمعاتهم هو الشكل القصصي وليس الروائي[١٠].

أمّا الموقف الثاني، فيتمظهر في الأطروحة النّفاذة التي قدمها الناقد الفلسطيني فيصل درّاج من خلال كتابه **نظرية الرواية والرواية العربية،** وقد انطوت على كثير من الأحكام النقدية المثيرة للجدل، في مقدمتها اعتبار فيصل درّاج ولادة الرواية العربية ولادة معوّقة عند رواد النهضة، لكون الحقل الثقافي الذي ولدت في محضنه البواكير الأولى للرواية العربية هو حقل مونولوجي يفتقر إلى تعددية المعارف وتنوعها، نتيجة خضوعه لثقافة تقليدية تلقينية منحازة إلى ما هو مكرّس وسائد ومتوارث من جهة[١١]، ولعجز النص التنويري الذي كان يواكب انبلاج سرديات القرن التاسع عشر وتطورها عن تخصيص أسئلته من جهة ثانية، لأنه ظل مشتتًا وملتبسًا ينوس بين ثنائيات متصارعة من قبيل التراث/الغرب، العقل/الإيمان... النقل/الاجتهاد[١٢].

من هذا المنظور، ووفقًا لطرح فيصل درّاج من أن في الوقت الذي وجدت فيه الرواية الغربية فضاء معرفيًا يتدثر بحوارية المعارف واختلافها، وبجملة من علوم متعطشة إلى التجديد والمغايرة والابتداع ساعدتها كثيرًا على تنسيب أسئلتها وتخصيب وعيها الاستيطيقي بقضايا الذات والمجتمع والوجود، عجزت الرواية العربية تمامًا عن إيجاد السياق الثقافي الملائم الذي يعضدها في تحيين مرجعياتها وتخصيصها وفق جِدة محاضنها التاريخية، وهو ما جعلها تتغرب كليًا عن منابتها الاجتماعية، وترتحل نحو المتح من روافد غربية مستعارة. يقول فيصل درّاج: «كان على محمد حسين هيكل أن يستلهم في رواية زينب تعاليم جان جاك روسو بعيدًا عن دانييل ديفو الذي استلهم فلسفة مواطنه جون لوك، وعلى فرح أنطوان أن يبسط اشتراكية فرنسية، تاركًا الفرنسي زولا يتعامل مع أفكار فرنسية»[١٣].

في ظل هذه المعطيات، يخلص فيصل درّاج إلى أن تطور الرواية العربية ظل مفارقًا لخصوصية مغايرات زمنها التاريخي والاجتماعي، وهو ما ترتب عنه إخفاقها في نهاية المطاف في تجذير انتمائها إلى واقعها العربي، والتحول إلى ظاهرة مجتمعية على صعيد القراءة والجمهور.

على هذا الأساس، واستنادًا إلى هذا التحليل النقدي السريع الذي تناولنا به أهم التنظيرات النقدية المتصارعة في الحقل الثقافي بشأن نشأة الرواية العربية، ما هو موقع تنظير يمنى العيد ضمن هذه الطروحات المتباينة من حيث الروافد الفكرية والنتائج المستخلصة؟ وإلى أي حد يمكن الوقوف عند بعض معالم الإضافة والجِدة عند هذه الناقدة اللبنانية من دون الوقوع في مطب المطابقة مع المحمول النقدي الغربي، والانسياق وراء جاهزيته النظرية؟

ترفض يمنى العيد التصورات المنافحة عن وجود تقاليد سابقة للرواية في الموروث السردي العربي، مشدِّدة على حداثتها في الثقافة العربية، وكونها وليدة التفاعل مع المنجز الروائي الغربي.

وممّا يبرهن، من منظور يمنى العيد، على جِدة الرواية في الأدب العربي الحديث، هو العناء الشديد الذي واجهته في تمييز صياغتها الفنية، حيث ظلت ترزح في تشكّلاتها الأولى مع رواد النهضة ضمن إسار محاكاة الشكل الروائي الغربي. تقول يمنى العيد: «لقد كانت الكتابة الروائية العربية تواجه قلقًا والتباسًا لا فقط على مستوى المسرود، أو الحكاية وبما هي حكاية المعيش في الواقع [في نهضته وحروبه وهزائمه، في ما يُبنى ويُهدم]، بل أيضًا على مستوى المتخيل الذي عانى، فنيًا، قلق المتغيّر والمختلف، قلق الإفادة من تجربة الآخر دون السقوط في التقليد والمحاكاة، والعجز عن قول ما تود الكتابةُ قولَه»[١٤].

من هذه الوجهة، فإن إقرار يمنى العيد بالدور الفعال الذي اضطلعت به ثقافة الآخر في ظهور الرواية العربية لا يعني ـ من منظورها ـ اغتراب هذه الرواية الكلي عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، وما كان يشهده من «حياة مدنية مربكة، يتجاور فيها القديم والحديث بكل مكوناته وظواهره التي تخص الثقافة والعمارة واللباس والسلوك، ومجمل نظم العيش وتقاليده»[١٥]، بل إن الرواية العربية حاولت ببنيتها التعبيرية التي كانت في طور التخلق، ويتناسج داخلها أسلوب السرديات الموروثة مع التقنيات الغربية الوافدة الانغراس في محاضنها الدنيوية، تشخيص ما تمور به من أسئلة وقضايا وتحولات. ولذلك ستحاج يمنى العيد جملة من التنظيرات التي قادها الوقوع في إسار بعض النظريات الروائية الكبرى في الغرب إلى تبخيس المنجز السردي العربي خلال عصر النهضة، والحكم عليه بالاغتراب عن واقعه الثقافي والحضاري، والتماهي مع التقاليد الفنية والفكرية للرواية الغربية.

يأتي في مقدم هذه التنظيرات السائدة، الطرح الذي قدّمه فيصل درّاج بشأن نشأة الرواية العربية، حيث انتهى، مستضيئًا بحوارية باختين، إلى نعت ولادة الرواية العربية بـ «العجز والإعاقة». تقول يمنى العيد، مُذكّرة بموقف فيصل درّاج: «هكذا، واستنادًا إلى تنظير باختين، قد يبدو الحقل الثقافي العربي الذي يفتقر إلى تنوع المعارف وتعددها، وحواريتها، وبالتالي إلى وعي معرفي متعدد ومتنوع تستدعيه الشخصيات الروائية باعتبار حواريتها، حقلًا عاجزًا عن توفير الشرط الإنتاجي لعمل روائي عربي. أو قل: إن مثل هذا العجز سيترك أثره في إمكانية صياغة خطاب روائي عربي يستحق إدراجه في هذا النوع الأدبي الحديث، أو وضعه على مستواه، حتى لكأن الرواية العربية تعاني، وحسب البعض، إعاقة وسمت نشأتها كما تطورها لاحقًا»[١٦].

في هذا الاتجاه، ترى يمنى العيد أن على الرغم من وجاهة نظرية باختين في إضاءة خصوصية السياق الحضاري الأوروبي الذي احتضن ظهور الرواية الغربية وتميز بتعددية المعارف وحواريتها، وبروز جملة من العلوم والفلسفات المتحررة من قداسة الماضي وكهنونيته، وماهوية تصوراته عن الذات والوجود البشري، منحفرة في المقابل في ما هو دنيوي ومتحول، فإنه ينبغي عدم الافتتان الكلي بشعرية باختين والتسليم بإطلاقيتها النظرية، لأن من شأن ذلك أن يؤدي بالنقد العربي إلى الوقوع في شراك القراءة الإسقاطية التي من تبعاتها إغفال خصوصية السياق الثقافي والمجتمعي الذي

يعاد في ضوئه، من جهة، استزراع مغايرات المحمول النقدي الغربي، وتغييب، من جهة ثانية، جِدة المحاضن التاريخية والدنيوية التي تسترفد الرواية العربية أسئلتها ومعطياتها، وهو ما تورط فيه فيصل درّاج، من منظور يمنى العيد، إذ انساق، بتأثير من باختين، وراء مطب المقايسة؛ فما دام أن ولادة الرواية الغربية هي ولادة منتجة لأن فضاءها الحضاري الغربي الذي تفاعلت مع اشتراطاته تميّز بحوارية المعارف وانفتاح علومه على النسبي والمتغير، فإن ولادة الرواية العربية هي في المقابل ولادة معوّقة لأن سياقها الثقافي والمجتمعي يخلو من المواصفات السابقة المعيارية التي التحف بها السياق الغربي، لكونه ظل مستكينًا لما هو واحدي وتقليدي، ومفتقرًا إلى علوم ومعارف تضع حدًّا لسطوة القديم، وتستشرف بأسئلتها أفق الابتداع والمغايرة[١٧].

على هذا الأساس، تقدّم يمنى العيد تصوّرها لنشأة الرواية العربية خلال عصر النهضة؛ فرغم مكابدتها الشديدة في تمييز قولها الفني بسبب الحضور الطاغي للمؤثرات التقنية الغربية، وعدم التخلص تمامًا من أثر الموروث السردي، حيث استمرار غلبة صوت الراوي على صوت الشخصيات الروائية، فإن الرواية العربية استطاعت أن تشق لنفسها طريقًا منتجًا استعاضت به عن حوارية المعارف وتعددية التصورات التي اشترطتها جملة من النقاد العرب المنحازين إلى نظرية باختين، لكي تكون الرواية العربية منتجة، وعن تقاليد المجتمع البرجوازي الغربي التي اشترطتها أيضًا جملة من النقاد المفتونين بنظرية لوكاتش، لكي تكون ممهورة بأصالة شخصياتها، وتمثيلها خصوصية مجتمعها.

يتجلى هذا الطريق المنتج - من منظور يمنى العيد - في انعطاف الرواية العربية نحو ما هو هامشي ومُغيّب خلف هيمنة الثقافة الرسمية، واستبداد أنساقها المؤسساتية؛ فهذا الهامشي، المتصل بحياة الطبقات الدنيا ورتابة عيشها ومعاناتها الإقصاء والتجاهل، هو الذي استطاع أن يرفد الرواية العربية بخصوصية على صعيد مرجعياتها، ويدفعها نحو تنسيب حكايتها. تقول يمنى العيد: «ويمكن القول بأنه كان للرواية العربية في تعاملها مع الهامشي أو المهمش مسارها المختلف، وإن أفاد، هذا المسار، من تجربة الغرب وفنية الرواية الغربية، إلّا أن هذه الإفادة لم تلغ إمكانية مجيء هذا المهمش بكل خصوصية عالمه إلى الرواية، وبالتالي استدعاء الضرورات التقنية الفنية لنسج حكايات هذا العالم على مستوى المتخيل. في هذا العالم، وعلى مستواه المتخيل، يتخذ الوعي اللغوي المعرفي طابع المضمر، والمسكوت عنه، والمنفي»[١٨].

من هذا المنظور، ترى يمنى العيد أن متح الرواية العربية، في بداياتها الأولى مع جيل التنوير، من تقنيات المنجز الروائي الغربي لم يُسيّج جهودها في دائرة التقليد الأعمى والمحاكاة الحرفية؛ إذ سرعان ما عملت على تمييز خطابها الفني بتأثير من تشرّبها منابت هذا الهامشي المبثوث في تفصيلات الحياة اليومية لفئة من المغمورين والمقصيين داخل نسيج المجتمع. كما أن هذا الهامشي الذي استدعته الرواية العربية في تطورها هو بمثابة بديل منتج لتنوع لغوي حواري معرفي افتقرت إليه الثقافة العربية بسبب تجذر ما هو ماضوي وتقليدي في سيرورتها التاريخية، وذلك نتيجة المنافذ الثرة التي يفجرها هذا الهامشي أمام الرواية العربية لتكسير المنوالية الاجتماعية، والنفاذ وراء مشاعر الغياب، وتأويل الدلالات المضمرة التي تنقل معاناة الشخصيات وترسم تضاريسها وتمايزاتها. وفي هذا الصدد

تقول يمنى العيد: «وهكذا تنسج حكايةُ المهمش روايتَها، تبنيها على إيقاع زمنها، وبدينامية سردية حوارية لعالمها. وبهذه الخصائص الفنية ينفتح عالم الحكاية الخاص على عالم الإنسان العام. إنه الفني الذي يجعل الحكاية توحي بأكثر ممّا تقول. أو هي الفنية الروائية التي ترتقي بالمروي الخاص إلى العام»[١٩].

وهكذا، خلافًا لجملة من النقاد العرب الذين قادهم إغفال الدور المنتج لهذا الهامشي المنسرب في محاضن السياق المجتمعي، الذي استقبل ولادة الرواية العربية في إفراد مرجعياتها، وتخصيص بنائها الفني من دون مراوحة ما هو كوني، إلى استشراف أفق مأزوم للرواية العربية، كما هي الحال مثلًا مع المفكر المغربي عبد الله العروي الذي رأى أن الشكل الأنسب للروائيين العرب في التمثيل السردي المنتج لقضايا مجتمعاتهم ومتغيراتها هو الشكل القصصي وليس الروائي، بسبب غياب ملابسات المجتمع البرجوازي الذي احتضن نضج الرواية الواقعية الغربية وأصالتها، هذا من جهة، وغياب المرجعيات الفلسفية والفكرية التي تشرّبها أعلام هذه الرواية الكبار في ابتداع شخصيات تعكس بحضورها الفني اللماح ما أسماه عبد الله العروي عقدة مجتمعاتها[٢٠]، من جهة أخرى. وكما هي الحال أيضًا مع فيصل درّاج الذي لم يقف عند حدود تبخيس جهود التنويريين العرب في استنبات الشكل الروائي، ووسمها بالإعاقة، بل جعل هذه الصفة السلبية تتحول إلى حكم ناجز يطاول سيرورة الرواية العربية بمختلف تجاربها الفنية والفكرية[٢١].

خلافًا لهذه التصورات القاتمة بشأن واقع الرواية العربية خلال عصر النهضة وامتداداتها طوال عقود القرن العشرين، تشدِّد يمنى العيد على نجاعة الرواية العربية بفضل هذا الهامشي في تخصيص حكايتها، والتقاط جميع متغيرات الواقع العربي، وتشخيص تمفصلاتها، وهو ما يلوح مثلًا في المنجز الروائي لإبراهيم أصلان الذي لا يحفل بحِلِيّ البلاغة، ولا بالصياغات الإنشائية الموغلة في الترميز والاستعارة في بناء مرجعياته، بل يتوسل هذا الهامشي في سبر معاناة المقهورين والمقصيين، وتصوير ما يطاولهم من انسحاق وتشظٍّ في ظل رتابة عيشهم وجمود حياتهم[٢٢].

وهو الهامشي نفسه الذي يشكّل حاليًا ـ من منظور يمنى العيد ـ استراتيجيا أساسية لدى جملة من الروائيين العرب في سبيل مقاومة تيار ما بعد الحداثة، الذي يحاول ترهين شعرية الخطاب السردي بانزياحات اللغة، وتهشيم الحكاية، وتمويه المرجعي وتعتيمه في ظل التركيز على انفلات الدوال، ومراوحتها لمدلولاتها، مجردًا بذلك النصَّ الأدبي من سلطته المرجعية، ومثبّتًا حقائق ذات صلة بحياة الإنسان العربي واشتراطات زمنه وتاريخه[٢٣]، كما هي الحال، مثلًا، مع بعض الروائيات النسويات اللواتي اغترفن من نبع الهامشي والمنطوق الشفاهي لتفكيك المركزية الذكورية، وخلخلة صورها النمطية المندسة في التاريخ الإنساني لتأبيد دونية المرأة وجعلها في أكثر المواضع انحطاطًا، وتسييجها في دائرة التابع والمقصي.

من الروائيات اللواتي خصّتهن يمنى العيد بإضاءات نقدية لماحة، الكاتبة اللبنانية علوية صبح التي تفرد مشروعها الروائي، منذ روايتها **مريم الحكايا** ووصولًا إلى **اسمه الغرام**، باستلهام تفصيلات الحياة اليومية، والتناص مع بنية الشفوي المنطوق لإفراد صوت الأنثى وإيصال معاناتها في ظل تكلس ثقافة المكتوب الممهورة

بجبروت الثقافة الذكورية وأنساقها الأيديولوجية الناجزة. تقول يمنى العيد: «ولقد قدمت علوية صبح عملًا روائيًا ينطوي، حسب رؤيتها، على فكرة لما هي الرواية العربية، وذلك حين بنت عالم روايتها وفق منظور يقول:

أولًا يتمثل الشفهي من حيث هو لغة الحياة.

ثانيًا يتمثل نمط من السرد هو من جهة نمط المنطوق الشفهي، وهو من جهة ثانية نمط صيرورة زمن الحياة نفسها»(٢٤).

ما يمكن استخلاصه إذن من هذا الطرح النقدي الذي قدمته يمنى العيد بشأن نشأة الرواية العربية، انسجامه الشديد مع خصوصية مشروعها النقدي الذي شدَّد على ضرورة قراءة المرجعي متمفصلًا عبر ما هو لغوي وتعبيري وسردي، ويظهر ذلك في اعتبار يمنى العيد استدعاء الرواية العربية تفصيلات الهامشي اللابدة في محضن واقعها الخارجي هو الطريق المنتج الذي استطاعت بواسطته الانعتاق من محاكاة المنجز الروائي الغربي رغم تعثرها خلال مرحلة البدايات، والنجاح في تنسيب حكايتها وتمييز خطابها الفني.

وهو الطريق البنّاء نفسه الذي اختطته في مقاومة شطط تيار ما بعد الحداثة في بتر النصوص عن محاضنها التاريخية، وتحديد شعريتها المائزة في اللعب الحُر للدوال ومراوغتها لمدلولاتها دونما نهاية، وذلك انطلاقًا من إعادة تبئير السرد حول ما هو معيش ودنيوي، وحول ما أقصته ثقافة المكتوب من دائرة اهتمامها، وعملت على تسويره في خانة العَرَضِي والثانوي.

كما نستنتج من خلال هذه النتائج المتحصلة من مساءلة يمنى العيد لولادة الرواية العربية ومستقبلها إيفاءها الشديد بالمحددات المنتجة، التي اشترطتها للمثاقفة البناءة والمثمرة مع المحمول النقدي الغربي، والمتمثلة في تأكيد ضرورة عدم الانسياق وراء إطلاقيته النظرية، ومطابقة هياكله التجريدية الناجزة، لأن من شأن ذلك أن يورط الممارسة النقدية في ما يمكن تسميته الصنمية المنهجية، حيث تغدو مقاييس الآخر النقدية معايير حاسمة لتقويم تجاربنا الثقافية والأدبية من دون مراعاة اشتراطاتها التاريخية والدنيوية الخاصة، وهو ما بدا لنا واضحًا في رفض يمنى العيد معيارية نظرية باختين ومصادراتها عن ضرورة توافر حقل ثقافي حواري مكتنز بتعددية المعارف والتصورات، لتكون ولادة الرواية ولادة منتجة تستجيب لنسغها الفني والمعرفي النزّاع نحو قيم التنوع والاختلاف والديمقراطية، لأن الرواية العربية استطاعت تجاوز سياقها الثقافي المطبوع بالاستبداد والتقليد، ومصادرة الحريات انطلاقًا من الحفر في قاع الهامشي، وتسريد تمفصلاته لإعادة بناء قواعد الرواية وتقنياتها الفنية وفق مرجعيات حية غير منفصلة عن حكاية الإنسان العربي وصراعاته من أجل العدالة والحرية.

لكن السؤال الأبرز، الذي يستثيرنا ونحن نشيد بجميع هذه المكتسبات النفاذة التي استوقفتنا في تنظير يمنى العيد لنشأة الرواية العربية، هو: هل استطاعت يمنى العيد فعلًا تجاوز نظرية باختين كليًا في تشديدها على أن «الثقافة العربية، وبما هي ثقافة المتداول والمهمش، قادرة على أن توفر إمكانية لصياغة خطاب روائي عربي لا تعيقه مقولة باختين في نظرية الرواية التي ربطت بين نشوء الرواية والحقل الثقافي الذي حقق ثورته المعرفية»(٢٥).

جوابًا عن هذا الإشكال، يمكننا القول إن يمنى العيد استطاعت فعلًا، في شقٍّ من طرحها

النقدي، تجاوز معيارية حوارية باختين التي انصاع لإطلاقيتها النظرية كثير من النقاد العرب، وذلك انطلاقًا من عدم تبخيسها مسار الرواية العربية خلال سياق التشكل أو التطور، أو وسمها بالإعاقة والاغتراب لتفاعلها مع سياق ثقافي مترع بغلبة المكرس والمتوارث والناجز. لكن على نقيض هذه الأحكام المجحفة التي ناقشناها سابقًا، تحتفي يمنى العيد بالطريق المنتج الذي اجترحته الرواية العربية في تحقيق خصوصيتها بواسطة تشرُّب الهامشي، واستثماره في تمييز خطابها الفني لكي يظل موصولًا بالأسئلة والقضايا المتضافرة في المحاضن التاريخية والاجتماعية التي يحيا في كنفها الإنسان العربي.

لكن الأمر الجدير بالإشارة في هذا الاتجاه هو، من منظورنا، التشديد على استمرار يمنى العيد في الاستفادة من نظرية باختين، وهي ترهن مستقبل الرواية العربية الوضاء بتشخيص هذا الهامشي، واتخاذه خامة فنية أساسية لتخصيص حكاياتها، ومقاومتها جميع إغراءات فورة ما بعد الحداثة الرامية إلى عزلها عن منابتها التاريخية، واقتلاعها من سياقاتها المجتمعية باسم شعرية السرد، وانزياحات اللغة، لأن متفحّص نظرية باختين يلاحظ التثمين العالي الذي حظي به هذا الهامشي من صاحب «شعرية دوستويفسكي» في بحثه عن منابع جديدة لنشأة الرواية تختلف عن تصورات لوكاتش التي ربطتها بتناقضات المجتمع البرجوازي، وذلك عبر تأكيد أن الرواية فن حواري نشأ بعيدًا عمّا هو مركزي ومؤسساتي، وفي كنف مجموعة من الأشكال الثقافية الشعبية التي أنتجتها الطبقات الدنيا في نزوعها نحو خلخلة تقاليد الثقافة الرسمية المكرسة، وتفكيك هرميتها المتوارثة، بحثًا عن التنوع والعدالة والديمقراطية، كما هي الحال مع الحوارات السقراطية والهجائيات المنيبية والكرنفال[٢٦].

ويظهر هذا الاحتفاء بالهامشي عند باختين أيضًا حتى في استقرائه مستقبل الرواية الغربية، انطلاقًا من رهن آفاقها المنتجة برفض التدجين والانصياع لما هو مؤسساتي ومركزي، والإيفاء لهامشيتها المقلقة التي لا تتوقف عن النقد والمساءلة، وتقويض الأنساق الأيديولوجية المغلقة، فضلًا عن إيصال صوت الجماعات المهمّشة والمغمورة، المُدين للتراتبية الاجتماعية، والباحث عن الديمقراطية والتوازن الاجتماعي[٢٧].

لكن، مع تسليمنا بمتح يمنى العيد من هذا الرافد الباختيني في شقٍّ من جانبه النظري عن نشأة الرواية الغربية ومستقبلها، فإن هذا المتح ظل مصحوبًا عندها بوعي نقدي نَفَاذ يحرص على إعادة استزراع كشوفاته النقدية وفق مغايرات السياق الثقافي والمجتمعي الذي تتفاعل معه الرواية العربية، ويتشرّب النقد أسئلته لتخصيص ممارسته النقدية، وتنسيب رهاناته المنهجية والمعرفية.

دينامية الممارسة النقدية بين خصوصية المرجعي الحي وتميّز المتخيل الروائي

لاستجلاء خصوصية الممارسة النقدية عند يمنى العيد، وما عرفته من تطور على صعيد تحليل البنية الفنية للنصوص الأدبية، وتأويل كيفية تناسجها مع مرجعياتها الخارجية المنزرعة في بنية الواقع الاجتماعي، سنتوقف عند فصل تطبيقي من كتابها **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية**، موسوم بـ «العنف وأثره في عالم الرواية المتخيل»، وهو الفصل الذي حاولت من خلاله

تتبّع أثر العنف الذي عرفه المجتمع اللبناني في إثر اشتعال نار الحرب بين طوائفه في تمييز المتخيل الفني للرواية، وتشكيل قواعدها السردية وفق ما أفرزته السيرورة التاريخية والسياسية للواقع اللبناني من دلالات جديدة ومعان طارئة.

وهكذا ترى يمنى العيد أن رواية **حجر الضحك** للكاتبة اللبنانية هدى بركات استطاعت تقديم رؤية انتقادية لقيم العنف والتقتيل، التي استشرت في حياة المجتمع اللبناني زمن حربه الأهلية انطلاقًا من ابتداع نمط جديد من الشخصية الروائية هو شخصية خليل التي تتداخل في نسيج كينونتها قيم الذكورة والأنوثة، وتشي في التباس هويتها وتشابكها باصطراع الأيديولوجيات والمواقف في الواقع الخارجي. تقول يمنى العيد: «تبني شخصية خليل، في (حجر الضحك) على خلفية الحرب اللبنانية الأهلية، ومن منظور يلازم بين العنف والذكورة ليشي بملازمة بين الأنوثة والهدوء أو السلام، وينتقد ثقافة اقتصر نتاجها على الرجل وعُيّرت بمعيار الذكورة، وكأن غياب المشاركة النسائية ومعيارها، شاهدًا على العنف الدموي الذي تحيل إيديولوجيته عليه»[٢٨].

من هذا المنظور، إذا كانت الروايات النسوية الأولى التي حاولت أن تثور على المركزية الذكورية، وتفضح ثقافتها المبطنة بالتبخيس والاسترخاص للمرأة ووعيها الأنثوي الجديد النزّاع إلى التغيير والحرية من خلال حبك شخصيات نسائية تتنكر لقيم الأنوثة بداخلها، وتتطلع إلى التماهي مع الشخصيات الذكورية، اعتقادًا منها بأن في هذا الاستدعاء لقيم الذكورة والتشبه بها إثباتًا لهويتها الأنثوية، كما هي الحال مثلًا في شخصية «لينا» في رواية **أنا أحيا** لليلى بعلبكي، فإن الملاحَظ في رواية **حجر الضحك** أن بطلها خليل لا يرى في الاستجابة لقيم الأنوثة الضاجة بداخله عيبًا ينتقص من رجولته، فهو «كالأنثى، يحب غرفته ويهتم بتنظيفها وترتيبها. يطبخ و(يرق دوائر العجين). يمارس عن رضى ما اعتبرته بطلة ليلى بعلبكي، ضدها وسعت إلى تحرير ذاتها منه. وهو، شأن الإناث، وخلافًا للذكور أقرانه، يشعر بالخوف وينتابه القلق وتعتوره الحيرة. يلوذ بالصمت، ويقمع خجله أمام الآخرين. يعاني مشاعر الوحدة وتشوش روحه»[٢٩].

على هذا الأساس، فإن هذا الاحتفاء الذي تلمسه يمنى العيد عند شخصية خليل بمعالم الأنوثة ومظاهرها البيولوجية والإنسانية، هو مؤشر على وعي الشخصية بالخطاب النقيض الملازم للذكورة وقيمها، والمتمثّل في العنف والحرب والدمار، وهو ما يشهد به تاريخ البشرية، حيث اقترنت الحروب دومًا بالرجال وأطماعهم المادية والاجتماعية المتجسدة في السيطرة والسيادة، وما يشهد به أيضًا واقع المجتمع اللبناني الذي أدى اختلاف مصالح زعماء طوائفه السياسية والأيديولوجية إلى نشوب فتيل حرب داخلية تداعت في إثرها جميع قيم السلام والجمال والمحبة، التي ناضل جيل التنوير من أجل ترسيخها.

استنادًا إلى هذه المعطيات، لا يُعَدّ انحياز شخصية خليل إلى الجانب الأنثوي المَوّار بداخله مؤشرًا على عدم سويّته، خاصة إذا استحضرنا تاريخ الثقافة الأبوية وما راكمته من صور جوهرانية بنسيجها تُمجد الرجولة والفحولة، وتقصي في المقابل الأنوثة، مُسيّجة حضورها في دائرة ما هو دوني وهامشي، لأن يمنى العيد ترى في عدم سويّة شخصية خليل، بالتساوق مع خصوصية القراءة النقدية التي تقدمها (يمنى العيد) للنصوص الروائية، والحريصة على

تأويل دلالاتها متشابكةً مع لحظاتها التاريخية، وإناطة متخيلها الفني بالإحالة إلى المرجعي الحي المنسرب في محاضنها المجتمعية، نقول ترى في عدم سويّة هذه الشخصية نوعًا من السوية، لأنها بميلها إلى مشاعر الأنوثة الصارخة ونوازعها بأعماقها تعكس منظور رواية **حجر الضحك** لعالمها، حيث يوحي انكفاؤها على شقها الأنثوي برفضها، من جهة، قيمَ الحرب والتقتيل المرتبطة بالذكورة والسائدة في العالم الخارجي، واستشرافها، من جهة أخرى، عالمًا جديدًا تتجذر في فضائه قيم السلام والسكينة والوئام المرتبطة بالأنوثة وأحلامها.

إن ممّا يضاعف صدقية هذا المرجعي الحي الذي تحاول رواية **حجر الضحك** تمييزه داخل بنيتها النصية الداخلية، والذي ينيط الهدوء بالأنوثة، والتدمير والعنف بالرجولة، أن في الوقت الذي يختار فيه خليل بطل الرواية إعادة تشكيل هويته من جديد، حيث يجهض نوازع وصوت الأنوثة بداخله، وينحاز إلى قيم الذكورة وممارساتها الاجتماعية، فإنه يتورط بدوره في القتل والعنف، وكأنه في بحثه عن سويته البيولوجية «الذكورة» إمعان في اللاسوية الإنسانية المتمظهرة في الحرب والتخريب والاقتتال. تقول يمنى العيد: «يختار خليل، تحت وطأة ما يعتبره الآخرون لاسويته، أن يكون مثلهم، أي ذكرًا شبيهًا بذكورة تمارس العنف. كأنه بذلك يقتل ما فيه من أنوثة. وكأن قتلها فيه هو علامة على غيابها خارجه أي، في العام الاجتماعي ـ الثقافي»[٣٠].

ووفقًا لركائز هذه المقاربة النقدية، التي ميّزت استراتيجيات تحليل يمنى العيد للأنساق الفنية والدلالية لرواية بركات **حجر الضحك**، يتضح لنا مدى حرص يمنى العيد الدائب والمتجدد على الإيفاء بثوابت مشروعها النقدي التي تشكلت منذ كتابها **في معرفة النص** والقائمة على عدم الانسياق وراء فتنة مفاهيم البنيوية التي تفرغ البنى الداخلية للنصوص الأدبية من حمولاتها المرجعية والفكرية، بحثًا عن نظام كلي تُرجِع أصداءه تقنياتها الأدبية من جهة، ونزوعها نحو توصيف مظاهر شعريتها من جهة ثانية، انطلاقًا من عزل النصوص الأدبية عن الخارج، ورهن نجاعة الممارسة النقدية برصد القوانين والآليات النصية المنتجة لأدبيتها، وهو ما قادها إلى الشكلانية والتجريد.

هذا بالإضافة إلى تجاوز توجهات النقد السوسيولوجي التقليدية التي أمعنت في تقديم قراءات اختزالية للنصوص الأدبية تركز على تحليل مرجعياتها الاجتماعية، وما يقابلها في الواقع الخارجي من صراعات فكرية ومادية وأيديولوجية، مُغْفِلة بذلك الأفقَ الإنساني الرحب الذي تتوهج به التجارب الأدبية، ويمنحها صدقها الفني والفكري في التأثير في المتلقين، متعالية بواسطتها على ما هو عقائدي وطبقي، ومهمشة أيضًا الجوانب التخييلية للأعمال الأدبية التي تساهم في انزياحها عمّا هو كائن وقائم، مشيدة بذلك مرجعيات داخلية لها استقلاليتها المحايثة المنفتحة على ما هو ممكن ومحتمل.

إذن، يمكن القول إن يمنى العيد تواصل، بتحديدها الوظيفة المنتجة للممارسة النقدية في كتابها **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية** بعيدًا عن أواليات البنيوية المغرقة في النزعة النصية الخالصة، وعن طروحات سوسيولوجيا الأدب التقليدية الموغلة في الجمالية الانعكاسية التمثيلية، الانسجامَ مع منطلقات مسارها النقدي النظرية والإجرائية، المتحددة أهم مفاصلها الكبرى في النظر إلى المستويات السردية

والتخييلية واللغوية للخطاب الأدبي، باعتبارها حاملة ومشخّصة لمرجعيات ودلالات اجتماعية متواشجة مع الواقع الخارجي، وهو ما يظهر بجلاء في كيفية تأويلها الدلالات والمعاني المضمرة وراء ضدية شخصية خليل في رواية **حجر الضحك**، حيث حرصت على استقراء أبعادها الاجتماعية الغائبة، وأنساقها الثقافية الدفينة التي تشي بها التفافات السرد، وبُناه التشفيرية والنصية المحايثة.

وهكذا، تؤشر ضدية شخصية خليل، من منظور يمنى العيد، في تماهيها في جانب كبير من متواليات الرواية السردية مع علامات الأنوثة، وتمركزها الداخلي حول مشاعرها وقيمها المرادفة للسلام والوداعة، على مغادرة هذه القيم بنية الواقع الخارجي نتيجة تسلط ثقافة الذكورة المُكرِسة للعنف والتقتيل. كما يأتي فض شخصية خليل للنزاع المحتدم داخل تركيبته البيولوجية خلال مسار السرد باختيار الانتماء إلى الرجولة على مدى استمرار تجذر قيم العنف والحروب والصراعات في العالم، وهو ما كرسته شخصية خليل بانخراطه مثل شبيه الذكور في القتل والتدمير(٣١).

تأسيسًا على هذه الاستراتيجيات التأويلية لعالم الرواية المتخيل، الذي تُعَدّ الشخصية الروائية جزءًا من بنيته الفنية، تظل يمنى العيد حريصة على تحليل الدينامية النصية والسردية للنصوص الروائية، لا باعتبارها منطلقًا لتحديد شعرية النصوص وأدبيتها، أو استخلاص انتماءات الكتّاب الأيديولوجية والفكرية، ولكن باعتبارها حاملة تصورات ودلالات اجتماعية رغم استقلاليتها النصية، إلّا أنها تظل منفتحة على الواقع الخارجي لإضاءة أسئلته وقضاياه، والاستبصار بسيرورته التاريخية والفكرية.

بجانب هذا المتن الأول، سنتوقف عند رواية علوية صبح **مريم الحكايا**، التي حاولت يمنى العيد من خلال مقاربتها تحليل خصوصية خطابه الفني، وديناميته السردية في حبْك المرجعي الحي المتفصل في الواقع الاجتماعي.

ترى يمنى العيد أنه خلافًا لثقافة المكتوب التي تكلست وتحجرت، قامعة صوت المهمشين وموارية معاناتهم في ظل تنميطاتها القارة بين ما هو مركزي وطرفي، وتراتبيتها الاجتماعية الجامدة، تمتح علوية صبح من ينابيع الثقافة الشفهية لإفراد منطوق الأنثى، وخلخلة التقاليد السردية المتصلبة الممهورة بالقيم البطريركية المنحازة إلى الرجل والمزدرية للأنوثة.

من مظاهر هذه الثقافة الشفوية المنصهرة في البنية الفنية لرواية **مريم الحكايا** تمثيلها تلك اللهجات والأساليب والأصوات السائدة عند الطبقات الشعبية، لتنسيب تصوراتها وتمييز حكاياتها، وهو ما يضفي على حضور شخصياتها في الرواية توهجًا إنسانيًا، ودفقًا وجدانيًا نابضًا بحرارة المعيش وطزاجة المجتمعي، بعيدًا عن الأوصاف الناجزة والترسيمات السردية المغلقة(٣٢).

كما ينضاف إلى هذه التقنية التعبيرية، المساهمة في حوارية رواية **مريم الحكايا** وبوليفونيتها، اغترافها من التقاليد السردية التراثية خاصة بعض قواعد السرد الشهرزادي المتجسدة، من منظور يمنى العيد، في تقنيتين أساسيتين:

- تقنية الحكاية الإطار، من حيث هي وعاء يحتضن الحكايات، فلا «تقتصر الرواية على حكاية واحدة تنبني وفق قواعد الحبكة والمدخل والحل، وتستلزم التبئير والنمو التصاعدي للزمن»(٣٣).

- تقنية السرد التناسلي الذي به تتوالد الحكايات وينمو الزمن السردي حلزونيًا، بدلًا من «نموه الخطي أو ترتيبه التجاوري، أو تكسره تكسرًا استرجاعيًا منظمًا، أو تكسرًا تداخليًا غامضًا»[٣٤].

وفي هذا الاتجاه، ترى يمنى العيد أن على الرغم من متح رواية **مريم الحكايا** من هذه التقاليد السردية التراثية لتكسير خطية السرد الكلاسيكي، الذي نيط بتيار الواقعية المغرق في التبسيطية والمحاكاة المباشرة للواقع الخارجي، فإن ذلك لا يعني انخراطها في موجة التجريب، وانضمامها إلى تلك الروايات التجريبية التي كتبها اللبنانيون في زمن الحرب وعن الحرب، لكونها، رغم التقائها مع هذه الروايات التجريبية في تكسير الأنساق السردية التقليدية وتجاوز إطارها المغلق، لا تترك السرد مفتوحًا، كما تفعل تلك الروايات، بل تعيد بناءه وتشبيكه وفق واقع مرجعي جديد يرسم متغيرات فضاء مدينة بيروت، وكيفية تجاور زمن الحياة المدينية بالحياة الريفية الوافدة لتشخيص أنماط السلوك المتبدلة، والحفْر في المسارب المعتمة المضمرة خلف سطح المجتمع العاكسة للإقصاء والتهميش اللذين يطاولان شريحة عريضة من شرائح المجتمع غارقة في الجهل والفقر والبؤس[٣٥].

هذا بالإضافة إلى أن رواية **مريم الحكايا** تعيد، باستلهامها الثقافة الشفوية وتستثمر وسائلها السردية في تفتيت تناغم وحدة الحكاية مفسحة المجال أمام صوت الأنثى الساردة للانسياب في الحكي، خلخلة سلطة الذَكَر السردية التي تجذرت في عمق الموروث الثقافي والإبداعي الإنساني، ودسّت تصوراتها الناجزة عن تفوّق الرجل ودونية المرأة، معوّقة بذلك صوت الأنثى للتعبير عن هُويتها، ومُسيّجة لوجودها في دائرة الامتثال لقيم الثقافة الأبوية.

من هذا المنطلق، فإن انسياب الأنثى في السرد هو نزوع نحو الثورة على وضعها المنمَّط في خانة التابع، ونهوض من موقعها الهامشي نحو الإمساك بسلطة الكلام، لحبْك سرد جديد يعيد خلخلة الصور الجوهرانية المطمورة في محضن البطريركية عن المرأة، وتتغيا تبخيسها وتأبيد دونيتها، منتجًا في الآن نفسه وعيًا جديدًا بكينونة الأنثى يدرأ عنها التنميطات الذكورية المسبقة، والتقسيمات الأبوية المغلقة، مشرعًا وجودها على أسئلة المستقبل ورهانات المحتمل.

من هذه الزاوية، فإن اتشاح رواية **مريم الحكايا** بهذه الاستراتيجيات السردية الجديدة التي تعيد الاعتبار إلى الثقافة الشفوية، ولا تنساق وراء إغراءات التجريب المفضية أحيانًا إلى تعتيم المرجعي، وبتر النص الروائي عن سياقه الخارجي، إنما هو عند علوية صبح مؤشر على ملامح كتابة سردية مغايرة تتفرع متخيلًا اجتماعيًا جديدًا ينزاح عن تكلس ثقافة المكتوب الموغلة في تكريس الهرمية الاجتماعية المتوارثة، وتجذير أنساق الثقافة الأبوية المتواترة للنفاذ إلى عمق حياة المهمشين، والتقاط نسغ وجودهم ورغائبهم التواقة إلى تكسير جمود عيشهم وضآلته، وتحديدًا منه وجود فئة واسعة من النساء التي لا تزال حياتها قابعة في دائرة التجاهل والإقصاء باسم مصالح البطريركية المسكونة بالتسلط والهيمنة[٣٦].

ووفقًا لآليات هذا الاشتغال النقدي الذي ميّز هذه القراءة التحليلية التي قدّمتها يمنى العيد لرواية **مريم الحكايا** لعلوية صبح، فإن الملاحَظ هو حرصها على تأويل المتخيل الفني للرواية في تشابكها مع دلالات ومرجعيات اجتماعية منزرعة في الواقع الخارجي، تساهم، من جهة، في الإيحاء بصدقية المسرود المشخص عبر

البنى السردية واللغوية والتخييلية للرواية، وتؤكد، من جهة ثانية، على أنه رغم تواشج المرجعي الروائي مع أسئلة واقعه الخارجي، فإن هذا التواشج ليس قائمًا على مبدأ المقابلة المباشرة، أو المرآوية الاجتماعية التي تورطت فيها سوسيولوجيا الأدب التقليدية، وإنما على مبدأ الاستقلالية التي تحفظ للعمل الإبداعي خصوصيته الفنية المائزة، مع رهن ديناميتها التعبيرية المنتجة بإضاءة شروط الواقع الاجتماعي الحاضنة لتشكل النصوص الروائية.

في هذا السياق، نختلف مع الناقد العراقي ماجد السامرائي الذي انتهى في قراءته النقدية لـ **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية** إلى أن الممارسة النقدية عند يمنى العيد خلال مقاربتها النصوص الأدبية تركز على مستوى المضامين بالدرجة الأولى، وتَنْظُر إلى الجوانب الفنية باعتبارها تالية لها. يقول السامرائي: «ومن هنا في ما قرأتْ من أعمال، عمدت - أي يمنى العيد - إلى محاكمة مضامين هذه الأعمال، ما جعلها تؤكد على أن ما ينبغي أن نُقوّم الأدب به، معياريًا، هو (معيار إبداع الحقائق) الذي جعلها تقدم الجانب الفني تاليًا للجانب الموضوعي. وبذلك قدمت قراءة أيديولوجية المنطلق والمبنى بامتياز في كتاب حقق إضافة واضحة إلى المكتبة النقدية للرواية العربية»[٣٧].

يلاحظ المتأمل في هذا المقتطف، الذي اجتزأناه من تحليل السامرائي لخصوصية الممارسة النقدية عند يمنى العيد، تورطه في الكثير من المفاهيم المنبهمة، والأحكام النقدية المثيرة للتساؤل؛ فهو لا يوضح أولًا المقصود بالقراءة الأيديولوجية عند يمنى العيد، لأن جميع القراءات النقدية التي تعاقبت على تاريخ النظرية الأدبية الحديثة هي قراءات قابلة لأن تُنعت بالأيديولوجية، سواء بتشرّبها خلفيات فلسفية وفكرية ناظمة لجهازها المفاهيمي، أو بتركيزها خلال دراسة الأعمال الأدبية على جوانب محددة لتحصيل نتائج ومعارف معيّنة؛ فحتى تلك المناهج التي ادعت براءتها من الأيديولوجيا، وتحقيق علمية النقد واستقلاليته عن العلوم الإنسانية من خلال التسلح بعُدة مفاهيمية دقيقة، وآليات إجرائية ملموسة لتوصيف أدبية النصوص، وكيفية تراسل قواعدها الفنية مع النسق العام لنوعها الأدبي، كما هي الحال مع الشعرية والسرديات، إنما هي مناهج مغرقة في الأيديولوجيا، لأن بعزلها النص عن سياقه الاجتماعي ورهن الممارسة النقدية بإضاءة بنيته الفنية، تفرغه من دلالاته الإنسانية والفكرية، وتعطل فاعليته في التغيير الاجتماعي، وإنتاج معرفة بالكينونة البشرية.

على هذا الأساس، فإن وسم السامرائي الممارسة النقدية عند يمنى العيد بالقراءة الأيديولوجية لا ينير شيئًا من خصوصية هذه الممارسة، بل يُدخل القارئ في متاهة من اللبس والغموض، وإن كنت أرى أن المقصود بالقراءة الأيديولوجية عند السامرائي، وكما يشي بذاك حكمه على آلياتها التحليلية بإعطاء أولوية للجانب المضموني على الجانب الفني، هو اعتقاده أن المنهج النقدي عند يمنى العيد ما زال حبيس دائرة سوسيولوجيا المضامين التقليدية التي لم تستطع تقديم مقاربة منتجة لكيفية تواشج الفني والمرجعي داخل التجربة الأدبية، نتيجة تركيزها على تفسير محتوياتها الاجتماعية، وكيفية تمثيلها الصراعات الطبقية المادية والفكرية المَوّارة في الواقع الخارجي، من دون الاحتفال بالمظهر الفني الذي هو عنصر أساسي من عناصر النص الأدبي، وسر فرادته الفنية وخصوصيته الإبداعية.

من هذا المنظور، غاب عن السامرائي الرافد النقدي الذي تتشرب يمنى العيد منظومته المنهجية، وهو سوسيولوجيا النص الحريص على تحليل الحمولات الاجتماعية والأنساق المرجعية للنصوص الأدبية، متمظهرة ومُبَنْيَنة عبر ما هو لغوي وسردي وتخييلي.

من تجليات ذلك، كما تتبّعنا عند يمنى العيد، سواء في دراستها النقدية لرواية **مريم الحكايا** أو **حجر الضحك**، عدم فصلها الخصائص الفنية للنصوص الروائية عن دلالاتها الاجتماعية والفكرية، نظرًا إلى اقتناعها المنهجي بأن العناصر التخييلية المُشكِّلة للبنية النصية ليست مجرد وعاء فارغ أو قالب فني تُسكب في إطاره المضامين، بل تنتج في تضافرها متخيلًا فنيًا حاملًا رؤى ودلالات رغم جِدتها عن محاضنها الدنيوية، إذ هي مضيئة لاشتراطاتها التاريخية والمجتمعية.

وتأسيسًا على هذه النتائج المستخلصة لدينا من تحليل خصوصية الممارسة النقدية عند يمنى العيد في كتابها **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية**، فإننا نؤكد أن المنطلقات النظرية والمنهجية التي استوحتها في قراءتها للأعمال الروائية العربية هي استمرار لركائز مشروعها النقدي منذ بداية الثمانينيات من القرن العشرين، وتتميز تمفصلاتها بالتشديد، من جهة، على أن الطريق المنتج نحو بناء خصوصية نقدية عربية هو رفض الامتثال لجاهزية المناهج النقدية الغربية، والتسليم بإطلاقيتها التصورية والمعرفية، لأن في ذلك إسقاطًا لأولياتها على النصوص الأدبية، وهو ما يفضي إلى اقتلاعها من منابتها التاريخية، وإدخالها قسرًا في الهياكل التجريدية الغربية الناجزة مسبقًا للاستدلال على فاعليتها المنهجية ومعياريتها التطبيقية، وبالحرص، من جهة أخرى، على إعادة إنتاج مفاهيم المحمول النقدي الغربي في ضوء ما تتميز به النصوص الإبداعية من بنى نصية نوعية، ودلالات اجتماعية ملتحفة بنسغ ما هو معيش ومجتمعي.

كما أن من ركائز هذا المشروع النقدي عند يمنى العيد وضْعها استراتيجيات تحليلية وتأويلية لها ديناميتها النقدية المنتجة؛ فرغم كونها تتأطر ضمن سوسيولوجيا الأدب، فإنها تشق لها مجرى خاصًا داخل سيرورتها النقدية، حيث تتجاوز سوسيولوجيا الأدب التقليدية التي انحصر النقد العربي الواقعي طويلًا داخل طروحاتها، وحَدّت من نجاعته المنهجية لتورطه في مقابلة ميكانيكية بين الأدب والواقع تجهض خصوصيته الفنية، وتحوّل القراءة النقدية إلى محاكمات سياسية حدية مغرقة في التقسيمات الأيديولوجية، والتنميطات الطبقية المستوحاة ممّا هو عقائدي وحزبي، ولا علاقة لها البتة باستقلالية الأدب ومائزيته. وهي إذ تتجاوز هذا الطابع الأطروحي المباشر الذي انحبس ضمن دائرته النقدُ السوسيولوجي العربي، وبدا قاصرًا عن مواكبة الطفرة النوعية التي حققتها الرواية العربية، مكتنزةً بتقنيات سردية هائلة وعوالم تخييلية فسيحة، ومخضلّة بدلالات إنسانية ضافية، فإنها بانفتاحها على اتجاه سوسيولوجيا النص، الذي صاغ باختين مفاهيمه الكبرى وعمل بيير زيما على تطعيمها وتخصيبها في ضوء روافد فكرية ونقدية جديدة لم يتأت لباختين الاطلاع عليها، تتصل بمدرسة فرانكفورت النقدية، والمناهج النصانية كالسرديات والسيميائيات، وترتكز مغايراته الأساسية على تشريح الحمولات الاجتماعية للنص الأدبي، ممظهرة ومبنينة عبر ما هو تركيبي وخطابي[٣٨]، تساهم يمنى العيد، من جهة، في تحديث النقد السوسيولوجي العربي لتجاوز اختزاليته التحليلية للنصوص الأدبية، مُشرعة

دينامية الممارسة النقدية على توجه جديد يسائل دور البنية الفنية في تمييز المرجعي، وتساهم، من جهة أخرى، في إعادة مراجعته عبر أنساقها اللغوية والسردية والتخييلية، ليصبح بذلك الشكل الأدبي حاملًا لمنظور دلالي وتاريخي يُنتج، رغم استقلاليته النصية المحايثة، وعيًا بشروط الواقع الخارجي وسيرورته المجتمعية.

في ظل هذا الإجراء التحليلي الدامغ للممارسة النقدية عند يمنى العيد، تظل هذه الممارسة وفية لإطارها الإبستيمولوجي الحاضن والمُوجّه لاستراتيجياتها التصورية والتأويلية والمتمثّل في الفكر السوسيولوجي الحريص على البُعد الاجتماعي لكل نشاط ثقافي فلسفي أو تخييلي، ومشروطيته بسياقاته التاريخية والفكرية والدنيوية.

الهوامش

(١) صبري حافظ، **تكوين الخطاب السردي العربي: دراسة في سوسيولوجية الأدب العربي الحديث**، ترجمة أحمد بو حسن (الدار البيضاء، المغرب: دار القرويين، ٢٠٠٢)، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤) سعيد يقطين، **قضايا الرواية العربية الجديدة: الوجود والحدود**، السرد العربي (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٥٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز االثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٨) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٣ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١١) فيصل دراج، **نظرية الرواية والرواية العربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٤٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٣) فيصل دراج، **الرواية وتأويل التاريخ: نظرية الرواية والرواية العربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ٣٥.

(١٤) يمنى العيد، **الرواية العربية المتخيل وبنيته الفنية** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١)، ص ٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٧) دراج، **نظرية الرواية**، ص ١٤٨.

(١٨) العيد، ص ٢٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٠) العروي، ص ٢٤٢.

(٢١) دراج، **نظرية الرواية**، ص ١٦١.

(٢٢) العيد، ص ٣٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٦) ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي**، مرجع سابق، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢٨) العيد، ص ١١٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣٧) ماجد السامرائي، «الرواية العربية المتخيل وبنيته الفنية ليمنى العيد سؤال النقد..جواب الفن،» **نزوى**، العدد ٧٥ (تموز/يوليو ٢٠١٣)، ص ١١١.

(٣٨) بيار ف. زيما، **النص والمجتمع: آفاق علم اجتماع النقد**، ترجمة أنطوان أبو زيد؛ مراجعة موريس أبو ناضر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣)، ص ٢٠.

خالد العارف*

الفضاء الثالث في روايات واسيني الأعرج: شطب الحدود وإعادة الكتابة

تنهض رؤية هذه الدراسة على نظرية ما بعد الكولونيالية كما طوّرها منظّروها ابتداءً من الربع الأخير من القرن العشرين، معتمدةً على مفهوم التمثيل باعتباره فعلًا سياسيًا بامتياز، وهو المفهوم المركزي الذي مهّد له إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. غير أن الناقد الهندي الأصل هومي بابا، طوّر، في معرض نقده إدوارد سعيد، مفاهيم كثيرة، كالهجنة والتجاذب والاختلاف الثقافي والترجمة الثقافية والفضاء الثالث. ورغم الانتقادات التي وُجّهت إلى هذا المفهوم الأخير، أي الفضاء الثالث، فإنه يبقى من أهم المفاهيم التي أتى بها هومي بابا، وهو المفهوم الذي ستعتمد عليه هذه الدراسة بشكل مركزي.

تهدف هذه الدراسة إلى مناقشة وتحليل أشكال حضور الهوية من خلال ثيمات الحب والوطن والمنفى في أربع روايات للكاتب الجزائري واسيني الأعرج، وهي **شرفات بحر الشمال** (٢٠٠٢) و**سيدة المقام** (٢٠٠٦) و**أصابع لوليتا** (٢٠١٢) و**مملكة الفراشة** (٢٠١٣)[1].

تنهض رؤية هذه الدراسة على نظرية ما بعد الكولونيالية كما طوّرها منظّروها ابتداءً من الربع الأخير من القرن العشرين، معتمدةً على مفهوم التمثيل باعتباره فعلًا سياسيًا بامتياز، وهو المفهوم المركزي الذي مهّد له إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**. غير أن الناقد الهندي الأصل هومي بابا، طوّر، في معرض نقده إدوارد سعيد، مفاهيم كثيرة، كالهجنة والتجاذب والاختلاف الثقافي والترجمة الثقافية والفضاء الثالث. ورغم الانتقادات التي وُجّهت إلى هذا المفهوم الأخير، أي الفضاء الثالث[2]، فإنه يبقى من أهم المفاهيم التي أتى بها هومي بابا، وهو المفهوم الذي ستعتمد عليه هذه الدراسة بشكل مركزي.

الفضاء الثالث

طوّر هومي بابا، في معرض نقده كتاب **الاستشراق**، مفهوم الفضاء الثالث؛ فلقد انتقد التصور السكوني والثابت للشرق والغرب[3]،

* ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

حيث يبدو الشرق في موقعه والغرب في موقعه، انطلاقًا من كونهما مفهومين يتشكلان في الكتابة لا من كونهما حيزين جغرافيين، بما تستدعيه الكتابة من استخدام للنمط (stereotype) و«الفيتيش».

وبطبيعة الحال، تطورت نظرية ما بعد الكولونيالية بالنظر إلى مفهوم الشرق باعتباره مستعمَرًا ومفهوم الغرب باعتباره مستعمِرًا، انطلاقًا من نظرة الارتباط الأوتوماتيكي بين المقدمة (الاستشراق) والنتيجة (الإمبريالية والاستعمار). أمّا مفهوم الفضاء الثالث، فيمكن تقديمه بنوع من التبسيط بالقول إن اللقاء بين المستعمِر والمستعمَر أدى إلى التقاء فضاءين مختلفين جذريًا. الفضاء **الأول** هو فضاء المستعمَر، وهو مشكَّل من دينه وثقافته ولغته وتاريخه، أي عالمه الخاص. والفضاء **الثاني** هو الفضاء الذي أتى به المستعمِر، وهو يحتوي على عالمه الخاص كذلك.

أمّا مفهوم الفضاء الثالث الذي طوّره هومي بابا، فهو فضاء اللقاء بين الفضاءين الأولين. تاريخيًا تشكّلت الإرهاصات الأولى للفضاء الثالث في عالم المستعمرة؛ هذه المستعمرة التي يعتبرها هومي بابا الوجه الآخر للحداثة الغربية[٤]. إلّا أن هومي بابا يحاول مجاوزة ذلك بالتركيز على ما يسمّيه الحدود[٥]، وهو الفضاء، أو بالأحرى الأفضية، حيث تحتك الهويات وتتجاذب في ما بينها، وحيث يقع فعل الترجمة الثقافية والتهجين.

يفرّق بابا بين الاختلاف الثقافي (cultural difference) والتنوع الثقافي (cultural diversity)، في مقاله المعنون بـ «الالتزام بالنظرية»، اعتمادًا على سيوارت هال وفرانز فانون[٦]؛ إذ يعتبر أن التعدد الثقافي في بريطانيا يبدو كما لو أنه متحف خيالي[٧]، ذلك أن التنوع الثقافي يؤدي في نظر بابا إلى التعددية الثقافية (multiculturalism) التي تعمل على الاحتواء[٨]؛ فالثقافة المهيمنة تعترف بالثقافات الأخرى، ولكن في عملية الاعتراف، تموقعُها هو ضمن شبكتها الخاصة، وهذا ما يسمّيه بابا «خلق التعدد الثقافي واحتواء الاختلاف الثقافي»[٩].

يعتبر بابا أن الثقافات كلها متساوية، لا من وجهة نظر المكوّن أو المحتوى، وإنما انطلاقًا من موقع ينظر إلى الثقافة باعتبارها عملية لإنتاج الرموز والمعاني والاستعارات التي نحيا بها، بغضّ النظر عن اختلاف هذه الاستعارات والمعاني، وأن إنتاج المعنى هو شكل من أشكال التمثيل الخاضع للبُعد السياسي. لذلك، يقدّم بابا مفهوم الترجمة الثقافية مفهومًا بديلًا للتعددية الثقافية. والترجمة عنده تنبني بشكل أساسي على الاغتراب والثانوية، وهو ما ينتج منه موضوعية المعنى المرتبط بالثقافة. ومن هنا يعتبر بابا أن أي ثقافة لا يمكن أن تكون بعيدة عن الثقافات الأخرى، لأنها نتاج أشكال جوهرية للفعل الترجمي، ما دام هناك دائمًا نزوح للعلامة اللسانية، أو الدالول كما يسمّيه مترجم كتاب **موقع الثقافة**. والترجمة كذلك هي نوع من «التقليد المشاكس»؛ هذا التقليد الذي يتلاعب بالنسخة الأصلية في إطار سيرورة غير منتهية[١٠]. ولأن الثقافة تفتقد أي كنه جوهري، فإنها تتشكل في علاقتها بالبُعد الآخري الموجود داخل عملية تكوين الرموز، بما يجعل الثقافة بنية لامركزية. وينتج من ذلك أن الثقافات هي دائمًا داخل حيّز التهجين، وهذا في نظر بابا «ذلك الفضاء الثالث الذي يمكّن مواقف/مواضع أخرى من البروز» داخل الحقول الثقافية والاجتماعية والسياسية[١١].

من خلال هذا العرض النظري المقتضب، يبدو أن الروايات المزمع مناقشتها في هذه الدراسة تمنح إمكان تطبيق مفهوم الفضاء الثالث

على الأقل، بالنظر إلى ثلاث نقط أساسية. تتمثّل النقطة **الأولى** في النقد المتذبذب الذي يوجهه واسيني الأعرج في رواياته إلى الدولة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. وتتمثّل النقطة **الثانية** في كون جل شخوصه مغتربين عن واقعهم، هذا الاغتراب الذي يكون دائمًا مقدمة للرحيل أو الهرب أو الموت أو المنفى. أمّا النقطة **الثالثة** والأخيرة، فهي التي يمكن إيجازها في الذهاب نحو فضاء ثالث يعيد ترتيب العلاقات بين الحداثة (التطور، الديمقراطية، حق المرأة... إلخ) من جهة، والمواقف التي برزت في المجتمع الجزائري خلال الفترة السابقة التي أدت إلى «العشرية السوداء»، من جهة أخرى. هذا الفضاء الثالث يتلاعب بمفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة، وليس المقصود هنا بما بعد الحداثة من الوجهة السردية باعتبارها تقنية في الكتابة، ولكن المقصود هو أولًا ذلك الفضاء الحر الذي يجمع حسنات الحداثة وحسنات ما بعد الحداثة، وينظر في الوقت نفسه إلى المرحلة الكولونيالية بنظرة جديدة باعتبارها تاريخًا لا يمكن تجاوزه.

إن قارئ متن واسيني الأعرج يلاحظ أن معظم شخوص رواياته شخوص من النخبة؛ فياسين في رواية **شرفات بحر الشمال** نحات وكاتب، والشخصية المركزية في رواية **سيدة المقام** هي أستاذ جامعي وروائي، ويونس مارينا في **أصابع لوليتا** روائي، وفادي/فاوست في رواية **مملكة الفراشة** هو كاتب مسرحي. أما الخاصية الثانية التي تشترك فيها هذه الشخوص، فهي كونها كلها تقريبًا من المغتربين أو من الذين يعيشون منفى اختياريًا. ياسين يسافر إلى أمستردام ومنها إلى نيويورك؛ الأستاذ الجامعي في رواية **سيدة المقام** أمضى عشر سنوات من الدراسة في إيطاليا قبل أن يعود إلى الجزائر، ويونس مارينا يعيش مغتربًا في فرنسا، أمّا فادي/فاوست، فعاش منفيًا عشر سنوات في أندلسِ إسبانيا قبل أن يقرر العودة إلى الجزائر.

تكمن الخاصية الثالثة في وقوعِ هاته الشخصيات في حب يكاد يكون مستحيلًا؛ فياسين يقع في حب فتنة ونرجس، والأستاذ الجامعي والروائي يرتبط بعلاقة حب مع مريم، تلميذته، راقصة الباليه، ويونس مارينا يقع في حب لوليتا (نوّة، رذاذ، ملاك)، في حين ترتبط ياما بعلاقة حب مع الكاتب المسرحي المغترب في رواية **مملكة الفراشة**. أمّا المرحلة التاريخية التي تنتسج فيها أحداث هذه الروايات، فهي مرحلة ما بعد الاستقلال، وبالضبط مرحلة الحرب الأهلية (١٩٩٢ ـ ١٩٩٩) في الجزائر، أو ما يطلق عليه عادة «العشرية السوداء» أو «الحرب الخفية».

هذا التواشج الثيمي بين الحرب والحب في روايات واسيني الأعرج، من بين روائيين آخرين، يطرح أسئلة نظرية انطلاقًا من تصوّر أساسي يربط الأفراد داخل مجموعة بشرية معيّنة مع البنى السياسية التي ينتظمون داخلها، كالجماعة والقبيلة والدولة، وصولًا إلى ما يُسمّى في حقل الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية «فضاءَ الهجنة»، الذي هو في الحدود الفاصلة بين المحلي والعالمي، الوطني والكوني.

في الحب عامة

يُعرّف إريك فروم الحب باعتباره طاقة فاعلة لدى الإنسان واتحادًا بين بني البشر مشروطًا بالحفاظ على فردية الفرد؛ فبالحب يمكن الفرد أن يتغلب على إحساس العزلة والانفصال عن الآخرين[١٢]، هذا في حين تُعرّف إيفا إيلوز الحب باعتباره «عاطفة مركّبة تَمزج القصص والصور والاستعارات والسلع»، ويعتمد عليها الناس لأجل «فهم تجاربهم الرومانسية اعتمادًا على الرموز والمعاني المشتركة»[١٣]، والتالي

ليس الحب عاطفة مقطوعة عن الدِّين والمجتمع والسياسة(١٤).

وقد بيّنت الدراسات النقدية أن الأشكال التي يتخذها هذا الإحساس ويتمظهر بها من خلال جميع الأشكال التعبيرية (أدب، مسرح، سينما)، مرتبطة بالعلاقة التاريخية بين الأفراد والجماعات وطريقة تأويل هذه الجماعات والأفراد لتراثهم ونصوصه، وبين مجاوزة هذا التراث عبر سيرورة تاريخية بطيئة ومعقدة يتداخل فيها الاجتماعي والنفسي بالديني والسياسي. نفكر هنا في المجاوزة التي اضطلعت بها فئات من المجتمع الأوروبي في سيرورتها البطيئة نحو الحداثة، مثلًا، والتي كانت الرواية وجهًا من أوجهها. في هذا الباب، يؤكد عبد الله العروي في معرض نقده الرواية الواقعية عند العرب، وبوجه خاص في مصر، أن الرواية ارتبطت تاريخيًا بالطبقة البرجوازية التي «انتزعت موضوع الحب، المتغلغل منذ زمن طويل في أعماق الوعي الشعبي، لتجعل منه سلاحًا حاربت به الأرستقراطية، وذلك بالتركيز على التناقض الصارخ بين منطق العاطفة، البسيط المباشر التلقائي ومنطق النظام الإقطاعي، المعقد المصطنع المؤدي إلى كثرة الفواجع والمصائب الإنسانية»(١٥).

ورغم أن من الصعب، كما يبدو، اعتبار الحب بريئًا أو تلقائيًا، خصوصًا في تجلياته السياسية (حب القبيلة، حب الوطن مثلًا)، فإن من الأصوب اعتبار موضوع الحب حلبة أو ساحة تدور فيها معارك بين طبقات وفئات اجتماعية في إطار سيرورة بناء الوطن؛ ذلك أن قصص الحب قد تكون خطابًا استعاريًا يضيء مصير الوطن(١٦).

تبدو الرواية على وجه الخصوص الساحةَ المواتية التي تشكلت فيها تاريخيًا تمظهرات هذه التجاذبات والمعارك بين أشكال النظر إلى العالم، وجعله مفهومًا ومستساغًا ومقبولًا عن طريق الترميز والتمثيل من جهة، وبين الوظيفة الاستعارية للأدب التي تجعل القارئ يستبطن الأنموذج من خلال شخوص يتعاطف معهم أو يحكم عليهم سلبًا، من جهة أخرى. لكن الرواية العربية تشكلت تاريخيًا في ظل المرحلة الكولونيالية، واتخذت شكل حكايات حب تربط رجالًا من الشرق بنساء من الغرب داخل فضاء الغرب نفسه، وهو ما يجعل الرواية العربية في قلب العلاقة المتأرجحة بين الذات والآخر الغربي؛ ومن رحم هذه العلاقة المتوترة باعتبار حدّي الحب والكره، استُعيد موضوع الحب في إطار سيرورة استكمال بناء الوطن. إن الحب باعتبار موقعه الحدّي بين الخاص والعام، هو الموضوع الذي تتمفصل فيه العلاقة بين الفرد (الحب باعتباره عاطفة وإحساسًا) والجماعة (الحب باعتباره إحساسًا بالانتماء إلى مجموعة بشرية) عمومًا، وهو ما يربط الإحساس بالسياسة. لكن قبل ذلك، هناك أيضًا علاقة الحب بالثقافة.

تشير فاطمة المرنيسي في تعليقها على موضوع الحب إلى مفارقتين(١٧): تتعلق المفارقة **الأولى** بكون التراث الإسلامي العربي الزاخر بموضوعات الحب، خصوصًا في جانبه الصوفي، لم يشكل فيه الحب بالمعنى الدنيوي(١٨) تطورًا تاريخيًا كبيرًا ينعكس على علاقات المسلمين والعرب في حياتهم اليومية. وترتبط المفارقة **الثانية** بحالة ندرة النصوص المتطرقة إلى الحب في التراث المسيحي؛ ففي الحالة الأولى، لم تؤَد كثرة النصوص إلى تبلْوُر تصور دنيوي للحب. أمّا في الحالة الثانية، فقد تطور موضوع الحب رغم ندرة النصوص التي تتحدث عنه، مقارنةً بالتراث العربي الإسلامي مثلًا. ورغم هذه الحالة، فإن الغرب اعتبر نفسه، على امتداد حقبة طويلة، أنه المبتكر

الحصري لمفهوم الحب، وبوجه أخص الحب الرومانسي[١٩]، وهي الفكرة التي ينتقدها بعض النقاد الغربيين أنفسهم، من بينهم جاك غودي. ويبدو هنا أن الرواية، باعتبارها شكلًا تعبيريًا، قامت على مستوى الغرب بدورها في هذا المجال، رابطة بين القراء والشعراء والكتّاب، خصوصًا عن طريق الشعراء التروبادور الذين شكلوا الرابط بين الحب وأشكال السرد التي تطورت في ما بعد إلى الرواية، وهو شكل الحب العفيف الذي يعتبر جاك غودي أن أوروبا استلهمته من الثقافة الإسلامية عن طريق التراث الأندلسي[٢٠]. أمّا جورج لوكاش، فإنه يربط بين دون كيشوت والشعراء التروبادور، مبيّنًا أن الدون كان فارسًا، لكن علاقة الحب التي تربطه بحبيبته لم يكن لها أن تكون لو لم يكن الشعراء التروبادور قد مهدوا لها[٢١]. هذا الارتباط بين بروز الرواية والحب (في شكله الرومانسي خاصة)، يؤكده أنطوني غيدنز أيضًا[٢٢].

أمّا عربيًا، فيبدو أن الأشكال السردية العربية القديمة، باستثناء الشعر، لم تتلقف موضوع الحب من المجال الفقهي والصوفي إلّا نادرًا. لا نريد هنا التعمق في أبعاد الحب وتشعباته، ولكن الهدف يتمثّل في الربط بين غياب موضوع الحب الدنيوي، أو بالأحرى اتخاذه أشكال «القهر والتمزق» في العالم العربي من جهة، والارتباط الوثيق للرواية العربية منذ بداياتها الأولى إلى الوقت الراهن بالبُعد الرومانسي من جهة أخرى، وهي البدايات التي تلت ما يسمّى مرحلة الكلاسيكية الجديدة التي اتسمت باكتشاف الأشكال الكلاسيكية للسرد العربي، وخصوصًا المقامة[٢٣]؛ هذا البُعد الرومانسي الذي يتخذ شكلًا بارزًا في الرواية الجزائرية، على الأقل في حالتي واسيني الأعرج وأحلام مستغانمي[٢٤].

ظهرت الرواية الجزائرية المكتوبة بالعربية مع عبد الحميد بن هدوقة، وتوطدت مع الطاهر وطار، خاصة بعد أن نشر روايته **اللاز**، إلّا أن النقد الأيديولوجي انتقد الرواية الجزائرية باعتبارها شكلت تمردًا على الثقافة واللغة الفرنسيتين؛ ففي مقال لديبي كوكس، يبدو الإنتاج الأدبي للطاهر وطار كما لو أنه مجرد كلام يُوحى به إليه من طرف الدولة؛ كلام يهدف إلى التعريب تماشيًا مع إعادة إنتاج الهوية الجزائرية والقطع مع مخلفات الاستعمار[٢٥] عن طريق الثورة الثقافية[٢٦]. أمّا غيتة سلام[٢٧]، فنظرت إلى الرواية الجزائرية (روايات الطاهر وطار وعبد الحميد بن هدوقة) باعتبارها رواية أقلية، وانطلقت من مقولتها هاته، مع ما يكتنفها من غموض نظري[٢٨]، لتبرهن على ما سمّته «ميكانيزمات الشرعنة والأسطرة» التي كانت تهدف، في نظرها، إلى «تحييد اللغات والثقافات الأخرى من الحيّز الثقافي الجزائري»[٢٩].

شطب الحدود

إن النقد الأيديولوجي، الذي تعرضت له التجارب المبكرة للرواية الجزائرية، ينبني على تصور ثنائي؛ فهناك من جهة حيّز مخصوص ومنتهٍ ومتشكل الأبعاد وقار وثابت، يعتبرُ الحضورَ الفرنسي في الهوية الجزائرية خاصة، وهويات المجموعات البشرية المشكِّلة لدول المغارب عامة، حيزًا منفصلًا؛ هذا الحضور الذي تشكل من خلال ما يعرف بالرواية المغاربية، وهي كما هو معلوم، كُتبت وتُكتب باللغة الفرنسية، وهناك من جهة أخرى، حيز آخر مخصوص ومنفصل هو الآخر، له أبعاده وأيديولوجيته، ويُنظر إليه أيضًا باعتباره قارًا وثابتًا أو ماضويًا، بحسب التموقعات، وهو حيّز الهوية العربية الذي تشكلّ في الرواية الجزائرية المكتوبة بالعربية. يُذكّرنا هذا التصور بالمفاهيم التي اشتغلت عليها

وبها نظرية ما بعد الكولونيالية، باعتبار الرواية المغاربية فضاءً تمفصَل ويتمفصل فيه حضور الآخر (المستعمِر)، وباعتبار الرواية العربية فضاءً يتمفصل فيه المستعمَر (العربي - الأمازيغي - الصحراوي) ويُترجم ذاته. أمّا في تجربة واسيني الأعرج، فهناك مزج خلّاق بين هذين الفضاءين، وهو ما ستحاول هذه الدراسة التدليل عليه من خلال مناقشة موضوعات الحب والوطن والمنفى في الروايات المشار إليها أعلاه.

إن أول شيء يثير ملاحظة قارئ روايات واسيني الأعرج هو استعماله اللغة الفرنسية في نصوصه العربية، وهو شيء يثير استغراب البعض. إن استعمال اللغة الفرنسية يرتبط بعملية شطب الحدود بين اللغات والهويات؛ إذ يقول واسيني الأعرج في معرض جوابه عن سؤال الانتماء (البلد الثالث): «أنا في مكانين دون أن أكون قادرًا على رؤية حدودهما...أنا بين البين»[٣٠]. هناك أمثلة كثيرة على هاته الحدود التي لا يستطيع واسيني الأعرج أن يفصل بينها، ولذلك فإن كتابته تعمل على شطبها وإعادة كتابتها من جديد. بالإضافة إلى ذلك، لا تني رواياته تستدمج في نسيجها روايات غربية وشخوصًا في روايات عالمية شهيرة، وهو ما يسمّيه أحد النقاد «العدوى الثقافية»[٣١] التي تعتمد على التناص كاستراتيجيا. بيد أن التناص في السرد الأعرجي يشتغل على مستويين: يكمن المستوى **الأول** في تغريب النص العربي عن واقعه، وهو التغريب الذي ينسحب أيضًا على واقع الشخصيات. ويكمن المستوى **الثاني** بمجمله في إعادة تأثيث الحكاية المحلية (الجزائر وتاريخها) بمكونات سردية وشخوص تخطت حدود سردها وأصبحت تضطلع بنوع من الاستقلالية. هكذا يستخدم واسيني الأعرج استراتيجية التناص انطلاقًا من المزج بين الاختلاف الثقافي والترجمة الثقافية من أجل إعادة كتابة حكاية الجزائر؛ إعادة الكتابة هاته تتكئ على الاختلاف الثقافي كإجراء حكائي لأجل بناء سرد يهدف أساسًا إلى تقويض هذا الاختلاف عن طريق الترجمة الثقافية، لتنتهي في الأخير إلى التهجين الثقافي عن طريق شطب الحدود الفاصلة بين اللغات والهويات والثقافات. هذا الشطب للحدود، يؤدي دائمًا إلى الانفتاح باعتبار توجهه إلى المستقبل عن طريق خلط سحري بين الماضي والحاضر وبين الأنا والآخر في سيرورة تبحث عن إعادة الكتابة.

نجمة، النص الغائب الحاضر: استعادة زمن المستعمرة

في رواية **سيدة المقام**، يبدو السارد، الكاتب الذي سقط في حب مريم، غاضبًا جدًا من العالم الذي حوله؛ إنه غاضب ممّا آلت إليه المدينة، المدينة التي «سرقت قلب مريم وذاكرتها» (ص ٤٤)، مريم ذات الهوية المركّبة؛ فهي في الوقت نفسه شهرزاد (التاريخ العربي) والبربرية (استدماج البُعد العرقي داخل المجتمعات المغاربية). وهي أيضًا منفتحة على العالم (صديقتها الروسية)، أو تنحو نحو الانفتاح رغم المثبطات. وفي معرض انتقاده للمدينة، نقرأ ما يلي: «المساجد لا تتذكر كاتب ياسين إلّا لشتمه» (ص ٣٩). لا يهمنا هنا والآن الجهة التي ينتقدها السارد، فالأهم هو هذه الإشارة، وهي ليست الوحيدة على الإطلاق، إلى كاتب ياسين، الروائي الجزائري ومؤسس الرواية المغاربية المكتوبة بالفرنسية التي وسمها بميسم روايته **نجمة** (١٩٥٦)[٣٢].

أضف إلى ذلك أن كلمة نجمة في حد ذاتها تتكرر كثيرًا، تقريبًا في جل روايات واسيني الأعرج؛ فواحد من الاسمين اللذين يتمنى السارد - الكاتب في رواية **طوق الياسمين** إطلاقه على وليدته[٣٣]، هو نجمة. أمّا فتنة،

إحدى الشخصيات المركزية في رواية **شرفات بحر الشمال**، فأمها تدعى نجمة، هذه الأم التي تذكّر القارئ من خلال موتيف الاختطاف (ص ٤٩) بنجمة في رواية كاتب ياسين، وهو ما يعقد روابط قوية بين نجمة كاتب ياسين ومريم في رواية **شرفات**. أمّا الإشارة الثانية في **سيدة المقام**، فتتعلق بهوية مريم نفسها؛ فمريم امرأة «لا تعرف حتى أباها» (ص ٧٠)؛ «طفلة لا تعرف حقيقة أبيها» (ص ٨٣)، وهو ما يجعل القارئ المطلع على رواية نجمة يسترجع الترابط والتوازي بين الشخصيتين، بين نجمة ومريم. يعضد هذه الفكرةَ النقدُ اللاذع الذي يوجهه السارد إلى من يسمّيهم «حراس النوايا» حين يقول: «تقرأ في العيون الكلمات التي صارت من عادات المدينة. 'Silence! On tue'» (ص ٣٩). هذا القول يذكّر القارئ بما فاه به سي مختار الذي لكمه الحاكم الفرنسي بعد تظاهرات يوم ٨ أيار/مايو، حيث قال: «لتحيَ فرنسا/صهٍ يا عرب» (**نجمة**، الترجمة العربية، ص ١٦٢)، أو «Vive la France/Les Arabes silence!» (**نجمة**، النسخة الفرنسية، ص ١٤٧). بالإضافة إلى ذلك، ترقص مريم على خلفية «صوت الكونترباس» الذي يُسمع «كطام طام إفريقي» (**سيدة المقام**، ص ١٤٢)، وهو موتيف آخر يذكّر بنجمة في واحدة من اللحظات السابقة لاختطافها. لا يتعلق الأمر بتناص يمكن المرور عليه؛ فالسارد ينطق بكلماته، ينتقد من يسمّيهم «حراس النوايا» الذين لم يكتفوا بطمس الثقافة وحرمان مريم من صديقتها أناطوليا، ولكنهم هم أنفسهم الذين قتلوا عمي غلام الله في رواية **شرفات بحر الشمال**. من خلال هذا التناص، تعيد الرواية استقراء الحاضر انطلاقًا من الماضي والماضي انطلاقًا من الحاضر في عملية تشطب الحدود بين النص المكتوب في آنيته من جهة والنص المنجز في الأرشيف الأدبي الجزائري.

إذا ما استحضرنا عملية الاسترجاع التاريخية - الرمزية هاته، نلمس توازيًا بين حراس النوايا، القتلة الذين أودعوا رصاصتهم في رأس مريم، والمستعمر الفرنسي الذي قتل بوحشية مئات الآلاف من الجزائريين ابتداءً من يوم الثلاثاء الأسود. أمّا السارد - الروائي، فإنه يتموقع في موقع سي مختار، وبالتالي في موقع كاتب ياسين من وجهة نظر رمزية في علاقة الترابط بين الجزء والكل. ومن هذا المنظور يمكن القول إن انتحار السارد - الروائي في نهاية **سيدة المقام** يرمز فعليًا إلى موت قيم الحداثة كما تمظهرت في حياة كاتب ياسين وأدبه.

أمّا في رواية **أصابع لوليتا**، فإن معالم شخصية نوّة (رذاذ، لوليتا، لالو) تُرسَم انطلاقًا من تصوّر يرتكز على شخصية نجمة الضائعة هويتُها بين السرديات الأربع المختلفة والمتعاضدة في آن معًا؛ تلك السرديات التي تضطلع بها الشخوص المركزية في رواية نجمة. إن تعددية السرديات واختلاف وجهات النظر في رواية نجمة، يتم إحلالهما بطريقة مختلفة في **أصابع لوليتا**، حيث ينتقل التعدد والاختلاف من التركيز على الرباعي إلى التركيز على تعدد الأسماء والهويات؛ فنوّة (لوليتا) مختلفة في تعددها الهوياتي انطلاقًا من اسمها، وهي العملية نفسها التي تنسحب على يونس مارينا، الذي تتعدد أسماؤه؛ فهو في الوقت عينه سلطان حميد سويرتي وحميد زازو وحميميد ويونس مارينا. أمّا الجانب الثاني الذي يُستدمَج في شخصية نوّة - لوليتا، فيتعلق بموتيف بالغ الأهمية؛ إنه صورة رذاذ - نوّة باعتبارها المرأة القاتلة، وهو ما يجعلها نسخة أخرى لنجمة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، بالنظر، على الأقل، إلى أن السارد يذكر الجملة مترجمة إلى الإنكليزية (**أصابع**، ص ٤٦). أمّا الموتيف الأقوى الذي يسترجع رواية نجمة بشكل أكثر إبهامًا، فيتعلق بالتمثيل التجاذبي للجزائر انطلاقًا

من صورة مركزية تكثّف الاستقطاب العلاقاتي بين الرموز. تتعلق هذه الرموز، أو الدواليل كما يسمّيها هومي بابا، بحضور الحشرات وأسماء الحيوانات في تعالق تنافسي بين التصورات والانتقادات التي يربطها يونس مارينا في حكايته الخاصة من جهة والسارد في الحكاية العامة من جهة أخرى. لنذكّر بسرعة بأن يونس مارينا روائي جزائري يعيش مغتربًا في فرنسا منذ أكثر من نصف قرن، و«حراس النوايا» يتابعونه نظرًا إلى نشره رواية **عرش الشيطان**. ثم إن يونس مارينا أصدر ستة روايات تتخذ جلّ عناوينها من عالم الحيوانات والحشرات، ومنها كتاب **الحشرات** بأجزائه الثلاثة، **ذئاب العقيد** و**جراد الإمام والحافة**، بالإضافة إلى **عرش الشيطان**، صك الاتهام الجاهز. إذن، أولى الرموز المستقاة من الأرشيف الأدبي الجزائري، ومن رواية **نجمة** بشكل خاص، ترتبط بالذبابة والعنكبوت (أو الرتيلاء، كما يسمّيها محمد قويعة، مترجم نجمة إلى العربية)؛ ففي **نجمة**، نقرأ الحكي الشعري لرشيد كتكثيف للرموز وعلاقة الجزائر بالمستعمِر الفرنسي:

وأخفيت كتاب «حياة الأمير».
وأحسست بقوة الفكر.
وجدتُ الجزائرَ الحانقة، ووجدتْ نفَسها...
لقد كان نفَسُها كافيا.
كان كافيا لطرد الذباب.
ثم غدت الجزائر هي الأخرى...
غذت ذبابة، غدرا وخيانة.
ولكن النمل.. النمل الأحمر.
النمل الأحمر أتى لنجدتها.
وانطلقت أحمل المناشير. (**نجمة**، الترجمة العربية، ص ٥٣ ـ ٥٤؛ **نجمة**، النسخة الفرنسية، ص٤٩)

إن هذه الصورة الرمزية للعلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، من بين صور أخرى، هي الصورة التي تكثّفها كتابة كاتب ياسين الملغومة، ويُعاد استثمارها في **أصابع لوليتا** بشكل مزدوج يشطب الحدود بين الأرشيف الأدبي الفرنكوفوني الجزائري من جهة والرواية الجزائرية المكتوبة بالعربية من جهة أخرى. لا يتعلق الشطب هنا بالإقصاء، وإنما باستعادةٍ خلّاقة تُعيد ترتيب العلاقات بين الذات والآخر، بين الأفراد والسلطة، وخاصة بين الأيديولوجيا الماضوية لـ «حراس النوايا» والهوية الجزائرية. علينا أن نتذكر في هذا المقام أن ما خطه كاتب ياسين في الاستشهاد أعلاه يتموقع في لحظة تاريخية فارقة؛ إنها لحظة الثامن من أيار/مايو ١٩٤٥. هذا التكثيف للعلاقة بين المستعمَر والمستعمِر في رواية **نجمة** يُستدمَج سرديًا في **أصابع لوليتا** من خلال حدث مركزي هو انقلاب ١٩ حزيران/يونيو ١٩٦٥ في الجزائر، الذي يحيل، في ثناياه وارتباطًا بمستوى حكاية يونس مارينا، على حدث آخر، كاشفًا بذلك عن توازي التواريخ وتداخلها؛ إنه فعل الشطب للحدود الوهمية بين سلطة قاهرة وحضور قوي للمقهور في الأحواز.

حكاية يونس مارينا: حكاية زمن ما بعد الكولونيالية

يونس مارينا، الذي اغتال الاستعمار الفرنسي أباه (**أصابع**، ص ١٣٧)، يتذكر وهو على متن القطار إلى باريس حادثة الانقلاب بعد أن تحدث إلى شرطيين ألمانيين، ويتذكر ما قاله الرئيس هواري بومدين عن حدث ٨ أيار/مايو ١٩٤٥:

«فجأة سمع صوت العقيد وهو يهمهم، وكان الناس يحتفلون يومها بانتصار الحلفاء على النازية:

«في ذلك اليوم شخت قبل الأوان. المراهق الذي كنته، أصبح رجلًا. في ذلك اليوم تدحرج العالم. حتى الأجداد تململوا تحت التراب. وفهم الأطفال أنه يتوجّب عليهم حمل السلاح ليكبروا رجالًا أحرارًا» (**أصابع**، ص ٦٧).

لنلاحظ بسرعة أن الاستشهاد أعلاه مثبت باللغة العربية في الهامش كترجمة للنص الفرنسي الذي أخذ موقعه في المتن، وهو ما ينم عن رغبة في شطب الحدود بين اللغات والهويات. فمن خلال هذه الاستعادة عبر الذاكرة الموسومة بميسم لغتين، يجري تكثيف ثلاث لحظات تاريخية مفصلية في التاريخ الجزائري والعالمي؛ ذلك أن تاريخ ٨ آذار/مارس الذي يسترجعه مارينا في ذهنه، لا يحيل فقط إلى المجزرة الرهيبة التي ارتكبها جيش المستعمِر في خراطة وسطيف وغرداية، بل يحيل أيضًا إلى تاريخ انتصار الحلفاء على النازية. على مستوى الحكاية، يسترجع يونس مارينا هذه الأحداث خلال رحلة السفر عبر القطار من فرانكفورت إلى باريس. وهذا التاريخ ذو الوجهين يجعل يونس مرينا يتذكر قطار الشؤم الذي حمل اليهود إلى المعسكرات النازية، في محاولة من السارد للمساواة بين القتلة أينما كانوا. غير أنه يرى أن التاريخ الوطني الجزائري هش مثل جناحي فراشة، وأن «الاستقلال بشّع أناسًا كثيرين، وقتل آخرين، ونفى الباقي ليتخلص من ضجيجهم وملاحظاتهم» (**أصابع**، ص ١٥٩).

في الجزء الرابع من الفصل الأول من الرواية، يسترجع يونس مارينا حياته في الجزائر ويتذكر «الانقلابيون»، المقالة الأولى التي كتبها عن حياة الرئيس بابانا ومعاناته في السجن الانفرادي، وهي واحد من الأسباب التي تجعله ملاحَقًا من طرف ذئاب العقيد. لنلاحظ بلا تطويل تفصيلين دقيقين يوردهما السارد في هذا الباب:

يتعلق **الأول** باسم المجلة التي كان يونس مارينا قد نشر مقالته فيها؛ فاسم المجلة هو **معذبو الأرض**، وهو نفسه عنوان الكتاب الذائع الصيت والثوري لفرانز فانون الذي كتبه وهو يفكر في المستعمَرين والمضطهَدين. أمّا التفصيل **الثاني**، فيرتبط باسم المقهى، النجمة، التي كان يونس مارينا يرتادها حين كان يعيش في الجزائر. إن التعامل السردي مع هاته التفصيلات الدقيقة، التي هي في الواقع من بين الركائز الأساسية للكتابة الروائية، يقترب كثيرًا من الترجمة الثقافية التي تعتمد الشطب والمحو وإعادة الكتابة وإحلال الأشياء في مقامات وسياقات جديدة وإدخالها في سيرورات متجددة.

أمّا التفعيل السردي لصورة الذبابة (والرتيلاء أو العنكبوت)، فيحدث في موقعين. أولًا، يتم اللقاء بين بابانا والذبابة التي أضحت مؤنسه الوحيد في سجنه الانفرادي. وثانيًا، يتجدد هذا اللقاء حين يتصل بابانا خلال زيارته برشلونة بيونس مارينا ويطلب لقاءه. لننظر إلى الفعل التشخيصي للحالة الأولى، أي بابانا والذبابة، في السجن من خلال عملية الشطب والاستدماج التي يضطلع بها السرد في علاقته برواية **نجمة**:

يقول السارد في رواية **أصابع لوليتا**: «ذكر في مقالته الأخيرة التي حركت ألسنة روّاد **مقهى النجمة** بقوة غير معتادة، أنه رأى الرايس بابانا في مكان معزول لم يوضع فيه حتى القتلة والمجرمون. لكن الرايس بابانا كان ذكيًّا. فقد حارب الظلمة والعزلة والخوف بطريقته الخاصة. كان لا يثق في الحرّاس. قاوم العزلة بصحبة ذبابة صغيرة شاءت الصدفة أن تدخل إلى زنزانته. كان كلما وُضِع الطعام أمامه، خرجت من ظلمها وخوفها وجاءت لتقاسمه طعامه وخلوته» (**أصابع**، ص ٧٣).

لن نطيل الوقوف هنا عند الدمج الإبداعي بين الأنواع الأدبية، إذ إن الأمر يتعلق بمقالة صحافية لا بقصة، ولكن استراتيجية الكتابة عند واسيني الأعرج تعتمد على شطب الحدود وإعادة كتابتها في سيرورة لا تنتهي، بما في ذلك العلاقة بين الحلم والواقع والحقيقة والخيال أو الاختلاق، كما يُفهم من تعليقات يونس مارينا على لعبة الكتابة، الذي لا يقف كثيرًا عند الفارق بين الحقيقة والخلق (الاختلاق)، فيونس مارينا يعترف بأنه يختلق حين يقول عنه السارد: «في مقالته الأخيرة روى طفولة الرئيس، وكان كلّما عجز عن التصوير وخانته المعلومات، عوّضها بطفولته هو. فكّر طويلًا في كذبته...» (**أصابع**، ص ٧١). هناك، إذن، ارتباط عضوي بين حياة يونس مارينا وحياة الرايس بابانا، ليس فقط لأنهما ينتميان إلى المدينة نفسها، بل لأنهما أيضًا شخصان يتلاعبان بمفهوم القوة والهشاشة وعلاقتهما بصلابة الشخصية الهشة. هذا من جهة **أصابع لوليتا**، أمّا إذا عدنا إلى رواية **نجمة**، فإننا سنجد أن رشيدًا يعيش الحالة ذاتها تقريبًا، مع تفصيلات صغيرة، إذ يرى أول الأمر رُتَيْلاء وليس ذبابة؛ وهكذا نقرأ في **نجمة**: «ودبّت نحوه رُتيلاء حتى أدركته؛ ‹لكأنّها.. تتودد إليّ وتغازلني›؛ كانت ضخمة، رمادية، طاعنة في السن، مغبارًا مترنحة» (**نجمة**، الترجمة العربية، ص ٣٥؛ نجمة، النسخة الفرنسية، ص ٣٣ - ٣٤). ولكن رشيدًا يغير رأيه في الرتيلاء قليلًا بعد أن تقاسم الطعام مع بتي جو، صديقه في الزنزانة؛ لم يستطع رشيد أن يأخذ قيلولة، و«كان ينتفض من حين لآخر كلما خطرت بباله الرتيلاء التي تحدق فيه، تلك الرتيلاء السجينة هي الأخرى، ‹لكأنما هي تحس بالوحدة أو كأنما هي تبحث عن الرفقة، ولعلها ترغب في المداعبة›» (**نجمة**، الترجمة العربية، ص ٣٦؛ **نجمة**، النسخة الفرنسية، ص ٣٤). وحين يضرب رشيد الرتيلاء بحزامه («منطقته»)، يخطئها فتنقض على عنقه ويستبد به الخوف. حين يأتي المأمور يطلب منه رشيد أن يساعده على التخلص من الرتيلاء، فيوافق المأمور ويقول لرشيد:

- لا تتحرك، أيها القواد! وسأحاول ذلك، ولكني قد نسيت نظارتي» (**نجمة**، الترجمة العربية، ص ٣٧).

يبدو منظر المأمور وهو يضرب رشيدًا تمثيلًا ساخرًا للعلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، كما أنه يعلن بشكل استباقي أحداث ٨ أيار/مايو واعتقال رشيد. أمّا «جو»، فإنه يدفع بالسخرية إلى مداها حين يخاطب المأمور قائلًا:

«إن الرتيلاء ستغضب الآن دونما شك.. ماذا يحصل سيدي المأمور لو غَضَبتْ؟ ولو قفزت الى فمك أنت الذي لم يعد لك [فيه] أسنان، لو قفزت إلى عينيك، وأنت بدون نظارتيك؟ إنها قادرة على لدغك، هذه الرتيلاء القذرة التي عاشت دومًا مع أهل البلاد ومع المتشردين والأشقياء، ماذا يقول عنك أحفادك عندها، أولئك الذين يبدون دومًا نظافًا إلى أبعد حد، أولئك الذين يلقون بالخبز، الذي وهبه الله لهم إذا ما حطت عليه ذبابة تشاركهم الأكل؛ إنه لمن المؤكد أن أحفادك لن يغفروا لك قدرتك على تعذيب الذين يمرون بين يديك، لينتهي بك المطاف ضحية حشرة، ضحية رتيلاء حقيرة ولدت في زنزانتك». (**نجمة**، الترجمة العربية، ص ٣٨؛ **نجمة**، النسخة الفرنسية، ص ٣٦). إن كلام جو يحيل، بلا أدنى شك، إلى جبروت المستعمِر الفرنسي في علاقة توازٍ بين الجزائر وفرنسا، وهو التوازي نفسه الذي يشير إليه الرايس بابانا في **أصابع لوليتا**. هكذا يصبح النص المُسْتدمج (**نجمة**) فاعلًا في النص الجديد بشكل مغاير انطلاقًا من إسقاطات الواقع السياسي الراهن والتاريخ. في هذا الصدد يعطي

بابانا مدلولًا رمزيًا للذبابة إذ يقول: «إن قصتي مع الذبابة كبيرة. كانت هي الحياة» (**أصابع**، ص ٣٣٧). في ضوء ذلك، تصبح الرتيلاء في رواية **نجمة** (العنكبوت في **أصابع لوليتا**) عدو الحياة؛ يؤكد بابانا ذلك حين يقول إن «الذبابة لم تأكلها عنكبوت» (**أصابع**، ص ٣٣٧). ولنلاحظ بسرعة أن مفردة «عنكبوت» ترد بلا تعريف، وهي تقنية تبتغي فتح باب التأويل دلاليًا على مصراعيه. هذه الرغبة في فتح باب التأويل يمكن أن نلمحها أيضًا في علاقة يونس مارينا في مرحلة شبابه بماجدلينا/مريم، هذه العلاقة التي هي إعادة كتابة لعلاقة رشيد والعاهرة في رواية **نجمة**.

ليست ماجدالينا (مريم/ماجدة لينا) امرأة عادية؛ إنها امرأة مثقفة تناقش مع يونس مارينا إحدى الروايات، وتتحدث إليه بمعرفة عميقة عن إحدى اللوحات. وهي، بالإضافة إلى هذا وذاك، المرأة التي اضطلعت بحمايته ممن يسمّيهم «ذئاب العقيد». هذه العلاقة بين يونس مارينا وماجدلينا تحيل ضمنيًا إلى تفصيل صغير في رواية **نجمة** يرتبط بحادث إلقاء القبض على رشيد الهارب من شرطي يطارده. حين ترفض المرأة إعطاء رشيد خمارها للتدثر به تخفيًا من الشرطي الذي يلاحقه، يصفعها. ورغم أنها تسمح له في ما بعد بالتدثر بالإزار، فإنها تسلّمه إلى الشرطي في اللحظة التي وصل فيها، وتقول له: «تفضل سيدي، ها هو ذا، خذه كما هو، مؤتزرًا كابن كلب، ولكن حذار، فهو مصاب بداء الكَلَب» (**نجمة**، الترجمة العربية، ص ٣٥؛ **نجمة**، النسخة الفرنسية، ص ٣٣).

في رواية **أصابع لوليتا** تُقلَب هذه العلاقة لتبدوَ ماجدالينا رمزًا للمرأة التي لا تتعاون مع السلطة إلّا بشكل تجاذبي ومموارب؛ فهي ثورية، لا على المستوى العملي وإنما على المستوى النظري والثقافي. بيد أن ثوريتها تقع في الـ«ما بين بين» (in-between)؛ إنها تردم الهوة بين العاهرة والملكة حين تقول ليونس مارينا: «معك الآن أشعر أني ملكة. أنا في الواقع مجرد قحبة مع الآخرين» (**أصابع**، ص ٥٥). وهي، بالإضافة إلى ذلك، امرأة تحتل الحدود الفاصلة بين «ذئاب العقيد» والرافضين للانقلاب، فهي لم تتواطأ مع يونس مارينا كليًا، بل تعتبر مساعدتها له بمثابة «خيانة غير مؤذية لأصدقائنا» (**أصابع**، ص ٥٣)؛ إنها تلك المرأة التي دفعت يونس مارينا إلى اجتراح «القدرة الخلاقة على تخطي الحدود التي ترسمها الأعراف والأديان» (**أصابع**، ص ٥٢).

يتعرّف يونس مارينا، في خضم علاقته بماجدلينا، إلى لوحة أصل العالم لغوستاف كوربي (١٨١٩ ـ ١٨٧٧). تحيل نسخة اللوحة إلى مستوى السرد بشكل موارب إلى الماضي، حيث إن أحد رواد ماخور عيشة الطويلة، ولد الفرنساوية، هو الذي أهدى إلى ماجدلينا نسخة من اللوحة. أمّا على مستوى الدلالة، فإن اللوحة تحتفي بحرّية المرأة المضطهَدة. لكن **أصابع لوليتا** تجعل من هذا المقطع الحكائي أرضية لما سيأتي لاحقًا على مستوى الحكاية ومستوى السرد، في محاولة لخلق دلالة مركّبة للوحة عن طريق إدماج صورة الذبابة وصورة المرأة الجزائرية من جديد في فضاء مغاير: فضاء الوطن والدولة في الغرب؛ ذلك أن صورة الذبابة في فضاء المستعمَرة (رواية **نجمة**) يتم إحلالها في الفضاء التاريخي الأوروبي، حيث تشكلت صورة المرأة انطلاقًا من الخطاب الفني. تقنية الإحلال هاته تفتقد أي علاقة سببية عقلانية تربط السابق باللاحق، وهو ما يعتبره أحد النقاد في مقام آخر خاصية للواقعية السحرية[٣٤]؛ ففي إحدى أسواق باريس الهامشية، يعثر يونس مارينا على لوحة يُطلَقُ عليها اسم لوحة الذبابة، هذه

اللوحة التي تثير أسئلة كثيرة حول الفنان الذي رسمها، ويتم ربطها بمدرسة العتمة في تاريخ الفن. تشكل اللوحة نوعًا من الرؤية للعلاقة بين المرأة الغربية والحرية. إن امرأة لوحة الذبابة تنظر إلى النور، لكنها في الوقت نفسه تضع يدها على جمجمة، وهو ما يجعل وضعيتها متأرجحة بين الحياة والموت، بين الحرية والعبودية. هكذا، يجري سرديًا خلق تجاور وتنافس بين زمن المستعمَرة من جهة، والوطن باعتباره منجزًا غربيًا يحتوي في ثناياه على ثنائيات قاتلة من وجهة نظر نسوية من جهة أخرى. هذه الثنائية تنسحب على الشخوص النسوية في **أصابع لوليتا**، وخصوصًا على علاقة لوليتا بفرنسا، لوليتا التي تبدو ممزّقة بين إحساسها الديني المرهف من جهة وانخراطها من جهة أخرى في عالم الموضة، صحبة نسوة أخريات اكتشفن في آخر المطاف أن عالم الموضة يؤدي إلى العزلة والموت.

أشكال الحب

ترتبط شخوص واسيني الأعرج في ما بينها بعلاقات حب مختلفة تتراوح بين الحب العاصف (passionate love) والحب الرومانسي والحب العفيف والحب الأخوي؛ فياسين يقع في حب فتنة، ثم في حب نرجس فكنزة. يجسد حب ياسين لفتنة الحب العاصف الذي يؤدي إلى علاقات حميمة بينهما، لكن فتنة تهجر بلدها في ظروف غامضة. علاقة ياسين بفتنة تعكس علاقة عاطفية تنبني على نوع من اللَّبس بين الحب والجنس من جهة، والحب والسلطة الرمزية من جهة أخرى؛ ذلك أن فتنة أكبر سنًا من ياسين، بالإضافة إلى أنها هي التي تعلّمه الحب وتصبو إلى وسمه بميسمها. يقول عنها ياسين: «فتنة المهبولة هي التي علّمتني الأسماء كلها. أسماء كل ما حُرّم على الإنسان والنبتات الشهيّة. كانت تعرف كيف تلمس بأناملها الرقيقة، كأسها وشفاه من تعشق وأوتار الكمنجة المشدودة مثلما تشتهي».(**شرفات**، ص ٢٧) لكن حب ياسين لفتنة يختلط بحبه للمدينة، انطلاقًا من التوازي الذي يخلقه ياسين بين حبه لمدينة أمستردام وفتنة التي تركت مدينتها وتزوجت برجل سافر بها إلى أمستردام. تبدأ علاقة الحب العاصف بين ياسين وفتنة على خلفية القتل والاقتتال في الجزائر لتؤدي إلى المنفى؛ فياسين يزاوج بين حبه لفتنة التي ذهب إلى أمستردام بحثًا عنها وبين العزلة حين يقول: «كان حب فتنة قد سحبني نحو العزلة» (**شرفات**، ص ٢٩)، لكن هذه العلاقة العاصفة تثير مفارقة كبيرة ترتبط بالعلاقة بين الحب والزواج. في نقض لجميع الأفكار المكرسة عن المرأة، لا تطلب فتنة الزواج رغم أنها تطلب مقابلًا لحبها، ففي نظرها «وحدهم المهابيل لا يطلبون لحبّهم مقابلًا» (**شرفات**، ص ٥٣)، وهذا المقابل هو أيضًا ملتبس؛ إذ إنه يراوح بين العلاقة الجنسية والحضور الدائم في الذاكرة. في مقابل الحب العاصف بين ياسين وفتنة، هنالك الحب الأخوي الذي يربط ياسين بكنزة، المرأة البجاوية التي يعثر ياسين على آثار لها في معرض بحثه عن فتنة. ورغم أنه لم يسبق له أن عرفها شخصيًا، فإنه يضع باقة من النرجس على قبرها لأنها تجسد في نظره قيمة الوفاء للحبيب والوطن في آن معًا، فعندما تأكدت أن عشيقها «أيقظ فيها وطنًا وعندما بدأ هذا الوطن يصير أرضًا وحبًّا، فضّلت أن تنتحر على أن تخون زوجها أو حبّها لأرضها» (**شرفات**، ص ٢٢٩). هكذا، تتحلل علاقة الحب العاصف داخل علاقة الحب الأخوي التي تشكل عماد الرابط الوطني بين شخصين لا يعرفان بعضهما بعضًا.

لَبْسُ الحب كما يمكن تلمّس حضوره في نصوص واسيني الأعرج، يبدو أكثر جلاء بالنظر

إلى العلاقة التي تربط ياسين بحنين، الشاعرة الجزائرية التي يلتقي بها في أمستردام. علاقة ياسين بحنين لها أيضًا مقابل غير جنسي، ذلك أن حنين هو الاسم الحقيقي لنرجس، تلك المذيعة التي كان ياسين يكتب لها عشرات الرسائل حين كان يعيش في الجزائر. بهذا المعنى تكون نرجس وحنين وجهين لشخصية واحدة. ترمز نرجس إلى الحب غير المتحقق بينما تثير حنين في نفس ياسين أحاسيس متضاربة؛ فهو يتعاطف معها بسبب مرضها وبسبب فشل زواجها، ويبدو أن العلاقة الجنسية العابرة التي تربطهما ليست إلّا شكلًا من مقاومة الاغتراب والمنفى، المنفى الذي تربطه حنين بالوطن حين تقول لياسين: «نحن هكذا دائمًا، لا نترك وطنًا إلّا لنتزوج قبرًا في المنفى» (**شرفات**، ص ٣١٥).

علاقة الحب التي تربط الأستاذ الجامعي الروائي بمريم في **سيدة المقام**، قريبة جدًا من علاقة الحب التي تربط ياسين بحنين، رغم كون الأولى لا تؤدي إلى علاقة جنسية صريحة؛ ذلك أن علاقة الحب في كلتا الحالتين تأتي على خلفية تهشيم مؤسسة الزواج من أجل حب متحلّل من كل قيد أو شرط. إن علاقة الحب في **سيدة المقام** هي علاقة حب عفيف تُستهلَك عن طريق الرقصة بين المُحبّيْن، لكنها أيضًا علاقة حب عفيف تتخذ معانيها من خلال الأفكار والتموقع ضد «حراس النوايا». غير أن **سيدة المقام** تُمْعن في رسم معالم الزواج على خلفية كونه اغتصابًا بشكل مشروع عبر تمثيل حكاية العلاقة الزوجية بين مريم، راقصة الباليه التي تجسد قيم الحداثة، وحمّودة، الرجل الحقوقي الذي ينزلق إلى العنف في علاقته الزوجية. ضغوط العلاقة غير المتكافئة قيميًّا بين مريم وحمّودة من جهة، وكذا الضغوط الاجتماعية والسياسية المشكِّلة لخلفية الأحداث في الرواية من جهة أخرى، تنحلُّ داخل علاقة الحب العفيف بين الأستاذ الجامعي ومريم، بينما يتمترس حمّودة خلف هوية يشكلها على مقاس إخفاقه بحسب مريم التي تفسر هويته الجديدة بطريقتها الخاصة حين تقول: «لحيته انْسدلت، كانت سوداء مثل القطران، يختبئ داخل فوقيّة (جلابيّة) بيضاء.. العجيب في الأمر في هذا البلد، كلّما أخفق المرء في حياته، التجأ إلى ربّه، يتعشّقه بالكثير من النفاق» (**سيدة المقام**، ص ١٠٢). وكما في حالة فتنة، تتشكل هوية مريم في تماهٍ شبه تام مع الوطن الذي يُغتصَب رمزيًا من طرف «حرّاس النوايا» في إحالة واضحة على حركة الإسلام السياسي في الجزائر.

أمّا في رواية **أصابيع لوليتا**، فإن الحب يؤدي دائمًا إلى علاقات جنسية خارج إطار الزواج؛ فيونس مارينا يقع في حب الشابة العشرينية التي يطلق عليها اسم لوليتا. لكن سبق له قبل ذلك أن ارتبط بعلاقة حب مع ماجدالينا حين كان يعيش في الجزائر؛ ماجدالينا التي تقترب كثيرًا من ملامح فتنة في رواية **شرفات**. تأتي علاقة الحب بين يونس مارينا ولوليتا لتعوّض علاقته مع إيفا، مترجمة رواياته إلى اللغة الألمانية. وتشكل هذه العلاقة مقدمة للعودة إلى الحب العاصف على خلفية ارتباطه بالوطن الجريح من خلال علاقة الحب التي تربط يونس مارينا ولوليتا (نوّة)، وأيضًا من خلال الزواج الفاشل بين لوليتا وأحد الشبان الفرنسيين. تشكل هذه العلاقةُ البؤرةَ التي تدمج من خلالها الحكايةُ لوليتا داخل مجال هيمنة الترسانة الفكرية القاتلة لـ «حراس النوايا»، على اعتبار أن لوليتا كانت تبيّت فكرة اغتيال يونس مارينا بسبب كتاباته قبل أن تتراجع في النهاية. وهكذا، فإن المرأة الجزائرية لا تنزلق إلى مجال هذا الفكر إلّا في فضاء الآخر، ذلك أن جل الشخصيات النسوية في روايات واسيني الأعرج السابقة إمّا تبقى محايدة وإمّا تتموقع ضد هذا الفكر.

الوطن أوطان

في جل الأعمال التي أكبّت على دراسة مفهومي الوطن والوطنية، هناك شبه إجماع على أن كلًّا من الوطن والوطنية مفهوم تاريخي طارئ ومُختَرَع[٣٥]. بالإضافة إلى ذلك، هناك اعتراف ضمني أو صريح بصعوبة التقدم بتعريف واضح للمفهومين؛ فبينما يعرّف إرنست غيلنر الوطنية باعتبارها «أولًا مبدأ التطابق بين الوحدة السياسية والوحدة الوطنية» انطلاقًا من كونها عاطفة[٣٦] تتأثر سلبًا بـ«خرق المبدأ الوطني القاضي بالتطابق بين الدولة والوطن»[٣٧]. ومن دون إغفال مركزية الثقافة في نسج المفهومَين، يعمد بينيديكت آندرسون إلى مقاربة مفهوم الوطن انطلاقًا من كونه «صناعة ثقافية» (a cultural artefact)[٣٨] تشكلت داخل الرواية وعن طريقها، من خلال تطور حركة الطباعة والنشر من جهة، وبين السارد وموقعه داخل الرواية والعلاقات بين شخوص لا يعرفون بعضهم، من جهة أخرى. هكذا أمكن الرواية أن تدمج «الأخوة والسلطة والزمن» لتُشكل مجموعة بشرية متخيلة[٣٩]. أمّا إيريك هوبزباوم، فإنه يعتمد على التعريف الذي قدمه إرنست غيلنر للوطنية من دون إضافة أو نقصان[٤٠]، في حين يؤكد إرنست رينان أن الوطن ناتج من التوفيق بين الماضي، أي الذاكرة المشتركة، والحاضر، أي الرغبة في العيش المشترك داخل كيان سياسي. بهذا المعنى يبدو الوطن مثل شكل أعلى من أشكال التضامن[٤١]، أو باعتباره إرادة أو توافقًا إراديًا أو استفتاء يوميًا[٤٢]، لكن الرابط بين هاته التصورات النظرية كلها يبقى، بلا شك، اعتمادها على مفهوم الثقافة باعتبارها المادة الرئيسية التي تُشكّل مفاهيم الوطن والوطنية والمجموعة البشرية.

في النص الأعرجي الذي يهمنا هنا، تبدو أشكال حضور الوطن متواشجة مع أصل الرواية العربية انطلاقًا من وضعيتها المتأرجحة بين الحداثة والتراث، أي بين الشكل، باعتباره إنتاجًا غربيًا خالصًا من جهة، وموضوع الحب المستعاد من أجل إعادة تجذيره عن طريق الخطاب الروائي لبناء خطاب الوطن في ترتيب جديد للعلاقات الاجتماعية يتموقع سياسيًا، ويثمّن نظرة معينة ويقصي أخرى؛ ففي رواية **سيدة المقام**، مثلًا، يبدو الوطن منقسمًا سياسيًا إلى حيزين متضادين: بني كلبون وحراس النوايا، بالإضافة إلى أن المدينة، التي هي جزء من الوطن، تقتل أبناءها لأن الدولة انسحبت «من الحياة العامة» (**سيدة المقام،** ص ١٤). والوطن، بالنسبة إلى مريم، يراوح بين صورة الحداثة الوهمية وصورة أصالة بدائية. أمّا إذا أخذنا في عين الاعتبار العلاقة بين مريم والوطن، فإننا سنجد أن الوطن يقتل نفسه، ذلك أن مريم تقول: «هو ذا وطني، يسكن رصاصة في دماغي في يوم داكن من أيام الخريف ذات جمعة حزين» (**سيدة المقام،** ص ٢١).

وفي الجملة، فإن أغلبية الشخوص يتعيش اغترابها عن الواقع. ويلخص السارد المعاناة بشكل عميق إذ يقول: «تحيا البلاد التي ليست بلادًا، التي لم تعد لنا. ولم نعد نعرفها، تحيا الأشياء الرقيقة التي لا تموت، سحبوها من القلب مثلما يسحبون إبرة انغرزت في العظم» (**سيدة المقام،** ص ١٨٢). هذه الحالة تؤدي بالسارد إلى فعل القتل الرمزي للوطن عن طريق التهام بطاقة التعريف الوطنية، وبالتالي إلى الانتحار.

أمّا ياسين في رواية **شرفات بحر الشمال،** فإنه لا يشعر بأن له في وطنه مكانًا؛ الوطن الذي يصبح طاحونة (**شرفات،** ص ٢١٦). ويتعدد الوطن في هذه الرواية بتعدد الأوصاف؛ فهو سجن وانتحار، وضيق وعهر وفوضى وكذب

وحزن. لا يستعيد ياسين عملية قتل أخيه عزيز وعمي غلام الله بطريقة آلية؛ إنه يستعيد هذه الأحداث في موازاة معاناة آن مارك، واضعًا الضحايا في جانب والقتلة في الجانب الآخر؛ عزيز وعمي غلام الله وآن مارك من جهة والقتلة والنازيون من جهة أخرى. ورغم أن ياسين يعتمد على ذاكرته في استرجاع هذه الأحداث، فإنه يعتبر أن الوطن «بدون ذاكرة» (**شرفات،** ص ١٩) لأنه تنكّر لشهداء الثورة الجزائرية ونسي أيضًا ضحايا القتلة في المرحلة التالية، وهذا أيضًا رأي حنين، الشاعرة الجزائرية التي التقاها ياسين في أمستردام، والتي يبدو أنها تلمح إلى أحلام مستغانمي؛ حنين التي تقول إن «هذه البلاد لا تملك حاضرًا وتصر على اغتيال الماضي العاشق الذي يمكن أن ينقذها» (**شرفات،** ص١٧٨)، لكن هذا الرأي لا يأخذ في عين الاعتبار علاقة التواشج الوطيدة بين ظهور الحركة الوطنية في الجزائر ومقاومة الاستعمار من جهة، والرغبة في إعادة تملك التراث الديني من جهة أخرى[٤٣]. وهكذا تبدو حركة «حراس النوايا» كما لو أنها خارج السياق.

شطب الحدود: المقدس والدنيوي

هناك مثال ثان لعملية شطب الحدود، يتعلق هذه المرة بشخصية هامشية ذات بعد رمزي كبير؛ إنه عمي غلام الله، تلك الشخصية الهادئة والساخرة في آن معًا. في إحدى ليالي ياسين القليلة في أمستردام، يخفق هذا الأخير في استدراج النوم، ثم يتذكر ماضيه القريب في الجزائر العاصمة، «مدينة الأطياف» كما يسمّيها، ويتذكر اغتيال أخيه عزيز وصلب عمي غلام الله. يقول في هذا الصدد: «كان يمكن أن أغفر لقاتلي جريمة قتلي، أمّا عزيز وعمي غلام الله [فـ] لم أجد حيالهما إلّا ما يوقظ حزني وكراهيتي الدفينين. أحتاج إلى قدر من العزلة لأربّيَ حاسة الغفران من جديد» (**شرفات،** ص ١٨٣).

شخصية عمي غلام الله، مثلها مثل شخصية ماجدالينا، تكشف تلاعب الكتابة بالرموز؛ فجملة «غلام الله» تحيل دلاليًا إلى المسيح؛ تلك الدلالة الحاضرة في عنوان الفصل الخامس: تراتيل الإنجيل المفتوح. إن عمي غلام الله، المجاهد ضد الاستعمار، الفقيه الذي درّس القرآن وكوّن نفسه والتحق في ما بعد بإحدى المدارس، واشتغل أكثر من أربعين سنة في التعليم الأصلي ثم الثانوي العام، والذي فقد ابنته نواره «مع الموجات الأولى لأحداث أكتوبر ١٩٨٨»، ليمثّل في الوقت نفسه صورة الفقيه المتنور والضحية. عمي غلام الله مختلف عن الآخرين؛ فعندما «كان الناس يتقاسمون التركة الاستعمارية، أخذ ابنته نواره من يدها وذهب إلى قبر مايو»، ثم «قال لها هذا لا يشبههم»، في إحالة إلى الطبيب الفرنسي فرانسوا مايو (١٨٠٤ - ١٨٩٤).

إن عمي غلام الله لا يتخذ أي موقف عدائي من فرانسوا مايو، الذي كان شيوعيًا. شخصية عمي غلام الله تمهد أيضًا للحديث عن الثورة الجزائرية وعن أعلامها، لكن أهم خاصية في شخصية عمي غلام الله هو كونه يشطب الحدود بين اللغة المقدسة واللغة الدنيوية. يورد النصُّ مقاطع طويلة من كلام عمي غلام الله الذي يحاكي اللغة المقدسة، وهو ما يزعج حراس النوايا، الذين ينتهون بصلبه في نهاية المطاف لكي يسكتوه. تثير شخصية عمي غلام الله على المستوى الدلالي تساؤلات عميقة حول العلاقة بين الاستعمال السياسي للدِّين والقتل في إحالتها الضمنية على التوازي بين صلب المسيح من جهة وصلب عمي غلام الله من جهة أخرى، وهو ما يجعل الكتابة

عند واسيني الأعرج تعيد طرح مسألة الترابط بين الأديان بشكل ضمني. ذلك أن الموت هو الثمن الذي يدفعه عمي غلام الله لقاء رفضه أيديولوجية القتلة. عمي غلام الله الذي «حفظ القرآن عن ظهر قلب حتى صار جزءًا من دمه وتنفّسه وصنع إلهه عل شاكلته، عاشقًا ومحبًا للناس»، قُتل لأنه كشف العماء الأيديولوجي للمتاجرين بالدِّين.

شطب الحدود: الثقافة العالمة والتراث الشعبي

لا يستقيم الحديث عن شطب الحدود من دون الإشارة إلى العلاقة بين الأدب الشعبي وما يُصطلح عليه بالثقافة العالمة في السرديات الأعرجية؛ ذلك أننا نصادف دائمًا تلك الأغاني الشعبية التي تحيل إلى الطفولة والحنين والرومانسية، ومنها ما يتكرر بشكل لافت للنظر؛ ففي رواية **أصابع لوليتا** تطالعنا أغنية الأطفال عن المطر:

«يا النوّ صبي...ما تصبيش عليّ
حتى يجي خويا حمو،
ويغطيني بالزربية» (**أصابع**، ص ٢٨٠).

وهي الأغنية نفسها التي نقرأها في رواية **طوق الياسمين** (**طوق الياسمين**، ص ٢٤٥)، وتنتهي بها الرواية (**طوق الياسمين**، ص ٢٨٦). أمّا الشيخة الرميتي، فتذكر في روايتي **أصابع لوليتا ومملكة الفراشة** (**مملكة الفراشة**، ص ٣٦٨)، في إطار استعادة ثقافة المقاومة التي تنسفها على نحو رمزي الدولة المستقلة. أمّا حكاية شبعة، فإنها تحضر في رواية **أصابع لوليتا** لتعيد لحْم العلاقة بين الروائي وقارئته الجزائرية بما يخدم خلخلة العلاقة بين الحقيقة والمعرفة؛ ذلك أن لوليتا حين تلتقي بمرينا، تكون حاملة أيديولوجية القتل، ولا تتراجع عنها إلّا بعد أن تكون قد كوّنت فكرتها عن الحقيقة، حقيقة يونس مارينا، انطلاقًا من معرفتها الشخصية به؛ هذه المعرفة التي تمر عبر الوجدان عن طريق إعادة إنتاج علاقة الأمومة/الأبوة والعاطفة بين نوّة الجريحة ومارينا. لكن حضور هذه الثقافة الشعبية على مستوى السرد هو استرجاع للذات ولزمنيتها الماضية، لجعلها تلاقي زمنية الحداثة، الموسومة بميسم السوق. يقول ياسين في حديث له مع الشاعرة الجزائرية حنين: «ماذا نفعل نحن سوى السطو على هذه القوة الحياتية الضخمة وعرضها في الأسواق العالمية بحيث تنتفي الأصول الحقيقية ولا تبقى إلّا الفروع؟» (**شرفات**، ص ١٤٧). تحيل «القوة الحياتية» حكائيًا إلى المعرفة التي يدين بها ياسين لأخته زوليخا/ليخا؛ ذلك أن فنه لا يساوي شيئًا أمام معرفة زليخا، إذ يقول لحنين: «يدي التي أحركها لأمنح حياة لتماثيلي، لا تساوي الشيء الكثير أمام اليد المجهولة لزليخة أو لأمي» (**شرفات**، ص ١٤٧). هاته المعرفة التي تدين بها زليخا بدورها لقريتها الصغيرة التي تخصها بخاصية التخصيب، حيث تقول: «...لا شيء أثمن من قريتنا لأننا نعرفها جيدًا» (**شرفات**، ص ١٤٧). إنها عودة المحلي والجهوي داخل «سوق» العالمية. يمكن تأويل هذا التجاور بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية من وجهة نظر تعدد الأصوات في الرواية اعتمادًا على رأي باختين. لكن هذا التعدد لا يشرح العلاقة بين ما هو شعبي وما هو عالم. أما من وجهة نظر ما بعد الكولونيالية، فإن تجاور الثقافة الشعبية مع ما يسمّى الثقافة العالمة، هو عودة ما هو أصلي إلى مجال التداول، ذلك الأصلي المرتبط بالمستعمَر الذي نُفي إلى الهامش خلال مرحلة الاستعمار. ولذلك، يقول الناقد جاسم الموسوي إن إحلال هذه التعبيرات الأصلانية ينم عن رغبة في معادلة السلطوية[٤٤] لتكتسب الثقافة الشعبية الشفوية

والمحلية سلطتها من جديد إزاء سلطة الثقافة العالمة، وهو تقريبًا التصور الذي يذهب إليه محمد برادة حين يؤكد أن «الرواية تسهم عُمقيًا، في تطويع اللغة من خلال تهجين إيجابي يربط التعبير بالمعيش»(٤٥) في أفق انتهاك المقدس المبني على الصفاء والنقاء(٤٦).

شطب الحدود: الهوية البينية

إذا كانت شخصية لوليتا مزيجًا من الهوية الجزائرية وعالم الحداثة (الموضة ولوليتا نابوكوف)، فإن شخوص رواية **مملكة الفراشة** كلهم تقريبًا هُم على الحد بين المحلي والعالمي. إن لهم جميعًا تقريبًا أسماء مركّبة: فريجة تصبح فيرجي؛ الكاتب المسرحي فادي يصبح فاوست؛ ماريا تصبح كوزيت؛ زبير يصبح زوربا؛ داود يصبح ديف؛ نور الدين يصبح ديدي وديدالوس... إلخ. إنها الهوية الهجينة التي تتلاعب بسلطة المرجع القاهرة والقارة. والهوية المركّبة تقفز من موضع إلى آخر لتقويض أسس السلطة، لأنها تأبى على التحديد بشكل نهائي وتام. هذا النوع من التصور للهوية يبقى منفتحًا على السيرورة التاريخية.

فضاء المنفى

هناك ملاحظة أساسية ترتبط بشخوص واسيني الأعرج؛ إنهم يعتمدون على ذاكرتهم من أجل استرجاع صور الوطن، أكانوا يعيشون في المهجر (يونس مارينا، لوليتا، ياسين، حنين) أم داخل حدود الوطن (ياما، الأستاذ الجامعي والكاتب في رواية **سيدة المقام**). هذه الجدلية بين الحضور والغياب هي نفسها ما يحدد العلاقة بين الوطن والمنفى؛ ذلك أن المنفى في نظر إدوارد سعيد، مثلًا، لا يمكن فصله عن الوطنية(٤٧)، باعتبار وضعية المنفيّ التي تتأطر داخل بعدَيْ الحقيقة والمجاز(٤٨)؛ فالمنفيُّ هو في «منطقة وسطى» بين الأمكنة والأزمنة، قديمها وجديدها، هذه المنطقة الوسطى التي تُمكّنه من المزاوجة بين «الحنين إلى الوطن» والقدرة الفائقة على «محاكاة من يعيش معهم»(٤٩). وعن هذه الوضعية الوسطى والمزدوجة في الآن نفسه، تترتب خصائص مصاحبة لنظرة المنفيّ، مثل «القلق والحركة، وعدم الاستقرار والتسبب في عدم الاستقرار للآخرين»(٥٠)، وينتهي بذلك إلى «حالة البيْن - البيْن»(٥١)، فتصبح الكتابة مكانًا للعيش، ويضحي النص بمثابة منزل(٥٢)، بحيث يمكن أن تسقط الكتابة في فخ الجمود والتصلب إذا ما اتخذت شكلًا أيديولوجيًا يقترب نظريًا من الإقامة الدائمة(٥٣).

هكذا، تقيَّم سيرورة «الوطن» و«الدولة» في السرد الأعرجي انطلاقًا من المُنجز الغربي، أي انطلاقًا من صورة رمزية جاهزة للوطن والدولة كما تشكلت في الغرب. لكن هذه الصورة الجاهزة يُحفَر في ثناياها لنقدها عن طريق بسط تصورات الشخوص للوطن والدولة في الغرب؛ فصورة فرنسا في **أصابع لوليتا**، مثلًا، تختلف من شخصية إلى أخرى؛ إيزميرالد، صديقة يونس الشيلية، تنظر إلى فرنسا من وجهة نظر الجوهر والعرض، مؤكدة ليونس مارينا أن جوهر فرنسا سيبقى رغم الفساد الذي تعرضت له على يد الساسة الصغار (**أصابع**، ص ١٧٤). أمّا في نظر بابانا، فتصبح فرنسا خائنة؛ إذ إنها اغتالت «برازياك، أكبر وأجمل شاعر، بتهمة الانتساب إلى النازية» قبل أن يضيف أن الفرنسيين يشبهون برازياك (**أصابع**، ص ٣٤٦). أمّا ماري، فهي تمثّل الرأي الأكثر راديكالية في علاقتها بتصورٍ للوطن والدولة؛ تصور ينبني على إقصاء الأجانب، وهي بذلك تبدو أنها تفكر مثل اليمين المتطرف. يبقى الرأي الأكثر توازنًا هو رأي ديفيد إيتيان الذي يعترف بأن «حرب الجزائر» تُعَدّ نزيفًا مشتركًا بين الجزائر وفرنسا.

بالإضافة إلى ذلك، يجري تحديد الوطن دائمًا ضدًّا على شيء آخر في سيرورة تحدد المسافة والحدود بين الوطن واللاوطن (القبيلة، العالم)، وبين الداخل والخارج. لكن إذا أخذنا في عين الاعتبار أن «المنفى هو عزلة تعاش خارج المجموعة»(٥٤)، فإن في إمكاننا أن نعتبر الشخوص الذين يعيشون داخل الوطن منفيين أيضًا، لأنهم يعيشون في عزلة تامة عن المجموعة البشرية التي من المفترض أن يعيشوا في كنفها. إنهم لا يتخيلون الوطن كما يتخيله الباقون؛ فالمنفيون، بحسب إدوارد سعيد، هم أشخاص/ شخوص غريبو الأطوار «يحسون باختلافهم... باعتباره نوعًا من اليتم، ويستعملون سلاح الاختلاف كي يؤكدوا على حقهم في رفض الانتماء»(٥٥). لذلك، يكونون دائمًا عُنُدًا وميالين إلى المبالغة لجعل العالم يقبل رؤاهم(٥٦)، مستعملين الشك والسخرية باعتبارهما يدخلان في استراتيجية العيش(٥٧). ورغم ذلك، لا يتوقف المنفيون عن صنع وطن خاص بهم، يكون عماده الحب واللغة، اللغة التي لا يمتلكها أي أحد خارج حالتي الكتابة والاستعمال.

مع ذلك، سيكتشف المدقق في حيثيات العلاقات الاجتماعية بين شخوص واسيني الأعرج المنفيين أو المغتربين عن ذاتهم، أنهم يصنعون لأنفسهم عالمًا آخر يعوضهم عن الإحساس بالضياع والعزلة. أمّا الذين يعيشون في بلاد المهجر، فإنهم يدخلون في علاقات اجتماعية مع شخوص آخرين، يعيشون في الهامش أو تراجعوا إلى الهامش طواعية أو لأسباب أخرى، مثل حالة كلارا ماكيسم في رواية **أصابع لوليتا** أو العلاقة بين ياسين وفيديريكو مثلًا. وفي خضم هذه العلاقات، تبحث الشخوص المُهمّشة عن الاعتراف المتبادل من دون الاكتراث كثيرًا بما يفرقهم، أي بالضبط تلك الاختلافات الصغيرة التي تجعلهم بمعنى ما خارج الحداثة. ففديريكو يتحدث عن نفسه بصيغة الجمع قائلًا: «ما زلنا نعتز بقليل من التخلف. لا أستطيع أن أتجاوز ناس قبيلتي ذات الأصل الهندي الذين عزموني لأسهر معهم» (**أصابع**، ص ١٣٣).

وحين تحاول حنين أن تخفف من وطأة انسحابه، يجيبها بأنهم يتشابهون. هذا التلاعب بحدود الانتماء هو ما يجمع بين شخوص واسيني الأعرج المنفية. ونجد الحالة نفسها تقريبًا في علاقة يونس مارينا بصديقه الأرجنتيني خواكيم، مع فارق بسيط هو أن خواكيم هو الذي يتوسط لأجل انعقاد اللقاء بين مارينا وبابانا، كما لو أن العلاقة بالوطن تمر بالضرورة عن طريق وساطة آخرين. هذه الفكرة هي ما تؤكدها طريقة تصوُّر يونس مارينا لنفسه، فهو يرى علاقته بغرمائه الذين يسعون إلى قتله من خلال منظار حالتَي سلمان رشدي وعبد الله بن المقفع، اللذين يصبحان عنوانًا لقتل الإبداع. وهكذا، تُخلَق أحواز نفسية واجتماعية تعمد إلى شطب الحدود بين الهويات والأشخاص والأوطان من أجل إعادة كتابتها من جديد. أمّا الأستاذ الجامعي في رواية **سيدة المقام**، فإنه يجد نفسه مرميًا في المزبلة، فينقذه أحد السكارى. وبرغم قصر الحديث بينهما، فإنهما يبدوان منسجمين تمامًا، أو كما يقول السكير: «أنا وأنت الآن متساويان في هذا البلد» (**سيدة المقام**، ص ١٩٣)؛ فالسارد (الأستاذ الجامعي) يتخلى لبعض الوقت عن مركزه النخبوي، ويقدم نفسه على أنه «دينصور، في طريقه إلى الانقراض». أمّا اللقاء الرمزي بينهما، فيتم حين يتقاسمان شراب الزامبريطو، نكاية بحراس النوايا الغائبين، وتجديدًا لعرى التقارب.

العودة إلى الوطن

ترتبط ثيمة الخروج في النص الأعرجي بمرحلة الحرب الأهلية في الجزائر، حيث تمثّل روايتا **شرفات بحر الشمال** و**أصابع لوليتا** جانبًا مهمًّا من هذه المرحلة؛ ففيهما يعبّر الساردان في المنفى عن أزمة نوعية بين الشخوص والدولة. ياسين ويونس مارينا ناقمان على الدولة رغم أنهما يصطفان إلى جانبها في حربها ضد «حراس النوايا»، غير أنهما يطالبانها بأكثر من ذلك؛ فياسين يطالب بمحاسبة الدولة لأنها لم تحم أخاه وعمي غلام الله من بطش حراس النوايا، أمّا يونس مارينا، فيحاسبها على الأخطاء المرتكبة التي أدت إلى بروز حركة «حراس النوايا»، معتبرًا أن انقلاب ١٩ حزيران/يونيو كان أول خطأ في سلسلة من الأخطاء. ويظهر ذلك أكثر جلاء في نقطتين اثنتين: **أولاهما** اصطفاف يونس مارينا مع بابانا، الشخصية التي ترمز إلى الرئيس أحمد بن بلة، **وثانيتهما** سقوط يونس مارينا في نهاية الرواية في يد «ذئاب العقيد»، وهو ما يمكن تأويله بعودة الدولة البوليسية في فضاء فرنسا ما بعد الكولونيالية، على اعتبار أن يونس مارينا يُلقى القبض عليه في قلب باريس، وهي الفكرة نفسها التي يذهب إليها بول سيلفرستين في معرض تحليله حضور الجزائر في فرنسا، مؤكدًا أن الحرب الأهلية الجزائرية كانت حاضرة من خلال سياسات الحركات الإسلامية والحركات الأمازيغية المتجذرة في الأحياء الهامشية[٥٨] من جهة، ومن خلال سياسات الاحتواء الفرنسية من جهة أخرى، في إطار ما يسمّيه الكاتب «سيرورات التواطؤ والتنافس والتملك والتحويل» التي تربط كلًّا من فرنسا والجزائر[٥٩].

في رواية **مملكة الفراشة**، يقارب واسيني الأعرج فكرة العودة إلى الوطن من خلال العلاقة الغرامية التي تربط بين ياما وفادي، الكاتب المسرحي الجزائري الذي أمضى عشر سنوات في منفاه في الأندلس. لكن هذه العودة المنبنية على فكرة الوئام الوطني العام (**مملكة الفراشة**، ص ٣٠٥) تتأرجح بين فكرتين أساسيتين: تُلخَّص **الأولى** في التوازي بين حياة فيديريكو غارسيا لوركا (١٨٩٨ ـ ١٩٣٦) وحياة فادي عن طريق الحضور الرمزي للمسرح ومدينة غرناطة في مخيلة المسرحي الجزائري، الذي يبني رؤيته للجزائر الجريحة خلال الحرب الأهلية على استعادة تاريخ الحرب الأهلية الإسبانية. وترتبط الفكرة **الثانية** برؤية ياما لفادي، وهي رؤية تشكّل تصور «الداخل الجزائري» للعلاقة بين المثقف والدولة. وتجري، عن طريق الإحالة إلى شخصيتي فاوست وميفيستوفيليس، إعادة قراءة العلاقة بين المثقف والدولة بواسطة إدماج بعد البيع والشراء. ففي الحالة الأولى، يبيع فاوست نفسه لميفيستوفيليس في مقابل المجد، بينما يبيع فادي خدماته للدولة، لكنه يبقى متشككًا فيها، كما يُفهم من كلامه حين يقول: «ثم إن هؤلاء بشر لا يوثق بهم». (**مملكة الفراشة**، ص ٣٣٣)، أو حين يؤكد أنه «على حافة رجوع خطير» إلى وطنه (**مملكة الفراشة**، ص ٣٠٤). وبالرغم من ذلك يعود فادي إلى وطنه مبررًا ذلك بقوله: «جيد أن تعتذر الدولة بطريقتها لأبنائها!» (**مملكة الفراشة**، ص ٣٤١). وتحيل فكرة الاعتذار هاته إلى فكرة محاسبة الدولة (فكرة ياسين ويونس مارينا) بشكل مبطن. لكن أحد الشخوص في «الداخل الجزائري» يجدد تأكيد نظرية ياما التي ترى أن ميفيستوفيليس هو الدولة نفسها؛ إذ يعلق أحد الشيوخ على المسرحية وكاتبها قائلًا: «يا بنتي هذه الهيلولة تبيّن أنهم جابوه باش يخدمو به. ودخلوه في الجوقة» (**مملكة الفراشة**، ص ٤١٣).

لكن هذا التجاذب بين هذين التمثيليْن للدولة يُدمَج في تصور يستحضر السيرورة التاريخية والانفتاح نحو المستقبل؛ ذلك أن ياما تتمكن في النهاية من التخلص من كلا طرفي الصراع، أي من فاوست وميفيستوفيليس اللذين يرمزان إلى المثقف والدولة لتنفتح على إمكانات أخرى لصنع التاريخ. وتؤكد ياما هذه الفكرة حين تقول: «شيء غريب ينهض في داخلي، يشبهني في كل تفاصيله، ولكنّه مشتّت ولم أعد قادرة على لملمته. أقتل من الآن؟ فاوست. مفيستوفيليس؟ هل أحرقهما معًا وأستحم برمادهما، لنسيان كل ما حدث بيننا جميعًا. عليّ أن ألملم نفسي ذرّة ذرّة وأعيد تركيبها وهندستها» (**مملكة الفراشة**، ص ٣٩٧). لكن هذا التخلص يمر عبر التضحية الرمزية ببُعد الكتابة لدى ياما، التي تتخلص من الكم الهائل من الرسائل (٧٧٧ رسالة) التي كانت تكتبها إلى فاوست من دون أن ترسلها إليه. إنها الرسائل التي تضعها على أول الطريق من أجل الوصول إلى حب واقعي بينها وبين شخصية جزائرية أخرى هي نور الدين، الذي يبدو هو الآخر مصابًا بلوثة تهجين الهويات.

استخلاصات

بناء على ما سبق، يمكن تلخيص المناقشة أعلاه في ثلاث نقط أساسية:

في النقطة **الأولى**، يتعرض السرد الأعرجي لانتقاد مفهوم الوطن انطلاقًا من تصور يجعل هذا الأخير مبنيًا على مفهوم الدولة باعتبارها منجزًا منتهيًا تأسس على شرعية النضال ضد المستعمِر، وهي الصيغة التي حاولت استنبات الدولة كما تأسست في الغرب. يتمظهر «الوطن» على المستوى المحلي باعتباره تصورًا ينبني على ثنائية تُختزل في حركتين اجتماعيتين تحملان تصورين مختلفين لمفهوم «الوطن»، وهما «ذئاب العقيد» أو «بني كلبون» و«حراس النوايا»؛ هاتان الحركتان الاجتماعيتان السياسيتان تتنافسان في إعادة تحديد مفهوم «الدولة» عن طريق الإكراه. ويتموقع صوتا الساردين في روايتي **شرفات بحر الشمال** و**سيدة المقام** في وضع المُطالب بالحقوق وليس في موقع الناقد؛ هذا التموقع الذي يجعل «حراس النوايا» يبدون أعداء للوطن والدولة. أمّا في رواية **أصابع لوليتا**، فالسارد يصبح في تعاطيه أكثر راديكالية من الوضع الجزائري، منتقدًا كلا الطرفين انطلاقًا من النقد (المخفف) الذي يوجهه إلى حركة الانقلاب وذئابها، والتي تتخذ أشكالًا جديدة في قلب فرنسا. أمّا انتقاد السارد لحركة «حراس النوايا»، فيحافظ على راديكاليته الأصلية كما تشكلت سرديًا في روايتي **شرفات بحر الشمال** و**سيدة المقام**.

يمكن تلخيص النقطة **الثانية** في إدماج موضوع الحب (الذي لا يؤدي أبدًا إلى الزواج) باعتباره مكونًا ناقصًا في تشكيل مفهوم الوطن؛ فرغم نبل الإحساس، تنتهي جميع الشخوص المُحبّة إلى وضعية تراجيدية.

ويمكن تلخيص النقطة **الثالثة** بالنظر إلى مسألة المنفى باعتباره تقنية للمقاومة؛ هذه المقاومة التي تتلاعب بحدود الانتماء إلى مجموعة بشرية معينة، سواء أكان ذلك في فضاء محلي أو في فضاء آخر. وتعيد هذه المقاومة استثمار موضوع الحب (والمحبة والحوار)[٦٠] في إطار علاقات اجتماعية تصبو دائمًا إلى تخطي الحدود النفسية والاجتماعية والسياسية، لتضع أسسًا جديدة من أجل بناء فضاء ثالث يلتقي فيه المُستعمِر والمستعمَر داخل علاقات تحدد حدود المحلي لتنتهكها في سيرورة لا تنتهي.

الهوامش

(١) واسيني الأعرج: **شرفات بحر الشمال**، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٧)؛ **سيدة المقام: مراثي الجمعة الحزينة، رواية**، ط ٦ (دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)؛ **أصابع لوليتا، رواية** (بيروت: دار الآداب، ٢٠١٢)؛ **مملكة الفراشة: نحن أيضًا نحب التانغو، ونرقص على جسر الموتى، رواية**. بيروت: دار الآداب، ٢٠١٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: Robert J. C. Young, «The Void of Misgiving,» in: Karin Ikas and Gerhard Wagner, eds., *Communicating in the Third Space*, Routledge Research in Cultural and Media Studies; 18 (New York: Routledge, 2009), pp. 81-95.

وانظر كذلك النقد الذي وجهه عالم الجغرافيا الأميركي إدوارد سوجا إلى مفهوم هومي بابا للفضاء الثالث في كتابه: Edward W. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996), pp. 139-144 esp.

(٣) انظر: هومي ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٣٥ وما بعدها.

(4) Jonathan Rutherford, «The Third Space: Interview with Homi Bhabha,» in: Jonathan Rutherford, ed., *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990), p. 218.

(٥) انظر مدخل كتاب: بابا، ص ٣٧ _ ٦٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٦. وكذا نص الحوار الذي أجراه جوناثان روثرفورد (Jonathan Rutherford) مع هومي بابا (بالإنكليزية، وستُستعمل جملة «نص الحوار» للإحالة إليه): Rutherford, p. 207.

(٧) نص الحوار، في: Rutherford, p. 208.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(12) Erich Fromm, *The Art of Loving*, Planned and Edited by Ruth Nanda Anshen, World Perspectives; 9 (New York: Harper and Row, 1956), pp. 20-21.

(13) Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 6.

(١٤) انظر الكتاب الجماعي: Luisa Passerini, Liliana Ellena and Alexander C.T. Geppert, *New Dangerous Liaisons: Discourses on Europe and Love in the Twentieth Century*, Making sense of history; 13 (New York: Berghahn Books, 2010).

وخصوصًا، في ما يتعلق بالعلاقة بين الحب والدِّين، مقالة: Jack Goody, «Love and Religion» (pp. 21-32).

(١٥) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٢٤٠.

(16) Wen-chin Ouyang, *Politics of Nostalgia in the Arabic Novel: Nation-State, Modernity and Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), p. vi.

(17) Fatema Mernissi, *L'Amour dans les pays musulmans à travers le miroir des textes anciens* (Casablanca: Le Fennec, 1984), p. 111.

(18) Passerini, Ellena and Geppert, p. 21.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١، و Mernissi, p. 32.

(20) Goody, p. 21.

(21) György Lukács, *The Theory of the Novel; a Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, Translated from the German by Anna Bostock (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1971), p. 113.

(22) Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992), p. 40.

(٢٣) انظر: روجر ألن، «نشأة الرواية العربية»، ترجمة لمياء باعشن، في: عبد العزيز السبيل [وآخرون]، تحرير، **الأدب العربي الحديث** (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ٢٠٠٢)، ص ٢٦٥ _ ٢٦٧ خصوصًا.

(٢٤) لأجل رؤية نقدية تاريخية لعلاقة الحب بين العرب والآخر في الرواية العربية كما تشكلت في المرحلة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، يمكن الرجوع إلى: Rasheed El-Enany, *Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, Culture and Civilisation in the Middle East (London ; New York: Routledge, 2006).

(25) Debbie Cox, «The Novels of Tahar Wattar: Command or Critique?,» *Research in African Literatures*, vol. 28, no. 3 (Autumn 1997), p. 95.

(٢٦) بالنسبة إلى ديبي كوكس، انبنت الثورة الثقافية في الجزائر على شيئين: السلفية والتعريب، وهو ما كان يهدف في نظرها إلى تدعيم بناء الدولة الوطنية. انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥ خصوصًا.

(27) Rita Salam, «Le Roman politique des écrivains algériens de langue arabe,» *Mots*, no. 54 (Mars 1998), pp. 96-110.

(٢٨) من بين الخصائص الثلاث للأدب الأقلّوي التي يحددها دولوز وغواتاري، هناك مسألة العلاقة بين اللغة وهذا النوع من الأدب؛ فالأدب الأقلّوي لا يوجد من خلال لغة الأقليات، بل يُبنى من داخل لغة الأكثرية. إن الحديث عن أدب جزائري أقلّوي مكتوب باللغة العربية في مقابل «أدب الأغلبية» المكتوب بالفرنسية، لا يستوي كليًا ما دام مكتوبًا بلغته لا بلغة الأغلبية. ومع ذلك تبقى فكرة الأدب الأقلّوي بهذا المعنى مقبولة إذا ما نُظِر إلى البُعد التغريبي (deterritorialization) الذي ينحو

الأدب الأقلّوي نحوه. انظر: Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, Translation by Dana Polan; Foreword by Réda Bensmaïa, Theory and History of Literature; 30 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 16.

(29) Salam, p. 97.

(30) Marie Virolle, «Ecrivains algériens: Le Troisième pays,» dans: Anissa Talahite-Moodley, dir., *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones*, Transferts culturels (Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa, 2007), p. 67.

(31) Muhsin Jassim Al-Musawi, *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*, Studies in Arabic Literature; 23 (Leiden; Boston: Brill, 2003), p. 5.

(٣٢) كاتب ياسين، **نجمة: رواية**، ترجمة محمد قوبعة (تونس: دار سراس، ١٩٨٤)، و Kateb Yacine, *Nedjma*, Points. Roman; 31 (Paris: Éditions du Seuil, 1956).

(٣٣) واسيني الأعرج، **طوق الياسمين: رسائل في الشوق والصبابة والحنين: رواية**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦).

(٣٤) يرى محمد مصطفى علي حسانين أن تقنية الواقعية السحرية حاضرة في روايات واسيني الأعرج، وبالخصوص في روايات **رمل الماية والمخطوطة الشرقية وجملكية آرابيا**. انظر: محمد مصطفى علي حسانين، «الرواية والتأريخ السّحري للحاضر،» في: **الرواية العربية: الذاكرة والتاريخ: أبحاث ملتقى الباحة الأدبي الخامس، ١٤٣٣ هـ** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٩ ـ ٢٢.

(35) Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Wiles Lectures (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 10; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, New perspectives on the Past (Oxford: Blackwell, 1983), p. 35, and Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. and Extended ed. (London ; New York: Verso, 1991), p. 4.

(36) Gellner, p. 1.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(38) Anderson, p. 4.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(40) Hobsbawm, p. 9.

(41) Ernest Renan, «What Is a Nation,» Translated and Annotated by Martin Thom, in: Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London; New York: Routledge, 1990), p. 19.

(42) Hobsbawm, p. 53.

(43) Benjamin Stora, *La Guerre invisible: Algérie, années 90*, la bibliothèque du citoyen (Paris: Presses de Sciences po, 2001), p. 39, et Rabah Aissaoui, *Immigration and National Identity: North African Political Movements in Colonial and Postcolonial France* (London; New York: Tauris Academic Studies, 2009), pp. 17 et 46.

(44) Al-Musawi, p. 8.

(٤٥) محمد برادة، «الرواية العربية بين المحلية والعالمية، الرواية العربية: الكونية أفقًا» في: محمد برادة [وآخرون]، **الرواية العربية.. ممكنات السرد: ندوة مهرجان القرين الثقافي الحادي عشر**، عالم المعرفة؛ ٣٥٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ج ١، ص ٢٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(47) Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Convergences (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 176.

(٤٨) إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة وتقديم محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ١٠٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(52) Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, Translated from the German by E. F. N. Jephcott, Radical Thinkers (London ; New York: Verso, 2005), p. 87.

(٥٣) سعيد، ص ١٠٨.

(54) Said, p. 177.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٥٧) سعيد، ص ١١٣.

(58) Paul A. Silverstein, *Algeria in France: Transpolitics, Race, and Nation*, New Anthropologies of Europe (Bloomington: Indiana University Press, 2004), p. 2.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧.

(٦٠) آمنة بلعلي، «الرواية الجزائرية بين تخيل التاريخ وتأويله» في: **الرواية العربية: الذاكرة والتاريخ: أبحاث ملتقى الباحة الأدبي الخامس، ١٤٣٣ هـ** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٣)، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.